HEIDEGGER

La fenomenologia dello spirito di Hegel

MICROMEGAS

GUIDA

Nel semestre invernale del 1930-31, a Friburgo, Heidegger tenne un importante corso di lezioni sulla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Da quel corso di lezioni viene alla luce questo volume, che non costituisce solo la magistrale interpretazione di un testo, ma anche un dialogo sul destino e l'essenza della cultura occidentale tra due grandi pensatori.
Contro ogni hegelismo inconseguente e ogni depotenziamento 'fenomenologico' della «scienza dell'esperienza della coscienza» hegeliana, Heidegger mostra come tutto il senso, il senso hegeliano della *Fenomenologia*, sia posto nella sua meta: il sapere assoluto, la comparsa totale dell'Assoluto, in quanto Spirito, davanti a se stesso.
La *Fenomenologia* è qui già il luogo della compiuta esposizione della pretesa 'inaudita' della filosofia hegeliana di accedere a un sapere assoluto, a un sapere infinito che 'toglie' lo stesso luogo 'finito' del suo primo manifestarsi.

ISBN 88-7042-909-1

Lire 30.000

Vedo poi che mai non bisogna giudicar nulla
secondo la sua grandezza apparente

Voltaire

MICROMEGAS
Collana diretta da Fulvio Tessitore

18

MARTIN HEIDEGGER

LA FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO DI HEGEL

a cura di
Eugenio Mazzarella

Guida editori

«L'assoluto è lo spirito: questa è la più alta definizione dell'assoluto. Trovare questa definizione e comprenderne il significato e il contenuto, tale, si può dire, è stata la tendenza assoluta di ogni coltura e filosofia; a questo punto ha mirato coi suoi sforzi ogni religione e ogni scienza: solo questo impulso spiega la storia del mondo» (*ESF*, 375).

Solo accedendo a questa «definizione», la filosofia, per Hegel, si eleva effettualmente a *scienza*, diviene la *scienza*: «meta raggiunta la quale essa sia in grado di deporre il nome di *amore* del *sapere* per essere *vero sapere*» (*FS*, I,4). Il corso che Heidegger dedica alla *Fenomenologia dello spirito* nel semestre invernale 1930-31, a Friburgo, è appunto il tentativo radicale di mostrare come tutto il senso della *Fenomenologia*, il senso che Hegel vi voleva, si raccolga nel tema che è la sua meta, perché ne è il suo presupposto: il «sapere assoluto», di cui è già pieno il *noi* speculativo, Mercurio dell'andamento fenomenologico, il *noi* di quelli che «collaborano a che la filosofia si avvicini alla forma della scienza» (qui, p. 40).

Quel che Hegel esige, si mantiene per Heidegger inalterato già dagli anni di Jena, e poi dalla *Fenomenologia* alla *Logica*, fino alla compiutezza del 'sistema' dell'*Enciclopedia*. In generale, per lui «il principale interesse della filosofia» è «porre nuovamente, innanzi tutto e assolutamente, Dio al vertice della filosofia come l'unico fondamento di tutto, l'unico *principium essendi* e *cognoscendi*, dopo che per un tempo ormai lungo lo si era posto *accanto* ad altre finitezze, oppure proprio alla fine come un postulato che prende le mosse da un'assoluta finitezza» (Hegel, *Sämtliche Werke* [1832 ss.], XVI, 57 s.). Ciò però in cui consiste, e di cui consiste, questa definizione «religiosa» dell'assoluto – per cui poi esso deve passare nella più «alta forma» che la filosofia gli appresta, la sua «definizione» come «Spirito» (*FS*, II, 296) – non nasce che nell'etere della «potenza

dello spirito» come «prima condizione della filosofia»: «l'uomo, che è spirito, può e deve ritenersi degno delle cose più elevate, deve avere la più completa fiducia nella grandezza e potenza del suo spirito; con questa fiducia niente vi sarà di così refrattario e resistente da non svelare il suo intimo. L'essenza dell'universo, in un primo momento celata e chiusa, non ha forza da resistere al coraggio che vuol conoscerla; deve schiudergliši dinanzi agli occhi, e mostrargli e fargli godere la sua ricchezza e profondità» (*LSF*, I, 3). Vale a dire, in questo «sapere assoluto» in cui la «fenomenologia dello spirito» trova il suo quieto fondamento, «ciò che dunque nella religione era *contenuto* o forma della rappresentazione di un *Altro*, ciò stesso è qui *operare* proprio del *Sé* in se medesimo, come sapere di ogni essenza e di ogni esserci; è il sapere di *questo soggetto* come della sostanza, e della *sostanza* come di questo sapere dell'operare del soggetto» (*FS*, II, 295).

È in questo *fruire* dello spirito hegeliano, in questo suo assoluto *Genuss* di se stesso tramite noi, che *noi*, «coloro i quali portano a compimento la storia della coscienza stessa», nell'atto stesso di pervenire «alla nostra vera ipseità», vediamo *esaurito* il nostro ruolo e subentrare «al nostro posto» il «sapere assoluto venuto a se stesso in modo assolvente», discioltosi cioè anche da quell'ultima 'finitezza' che è il noi speculativo e mercuriale (qui, pp. 191-192; ma se ne tenga presente l'analisi svolta ne *Il concetto hegeliano di esperienza*). In questo *Genuss* hegeliano risuona una crasi di significati che Heidegger si trova a raccogliere insieme in una pagina densissima di *Sentieri interrotti* (*Il detto di Anassimandro*, pp. 342-43 dell'ed. it., Firenze 1968). Qui il τὸ χρεών anassimandreo, che Heidegger traduce con *der Brauch*, è assunto come «il modo in cui l'essere stesso sussiste (*west*) come relazione all'essente-presente, relazione che investe l'essente-presente in quanto tale e così lo man-tiene», cioè lo salvaguarda per goderne, ne fruisce (*frui*) nel senso di «godere, allietarsi di una cosa e averla così in uso». Questo senso del *frui* è perfettamente colto da Agostino come *praesto habere quod diligis*, dove per Heidegger nel *praesto* di *praesto habere* c'è *praestitum*, «il greco ὑποκείμενον, ciò che si trova già nel non-esser-nascosto, la οὐσία, il via via essente-presente». Prima ancora di essere, e men che essere, *fruitio Dei* come *beatitudo hominis*, *frui* è questa relazione immanente all'essere stesso come sua relazione all'essente-presente che glielo assicura.

Si può dire che il *Genuss* dello spirito hegeliano come sapere assoluto sintetizzi questo campo semantico individuato da Heidegger; nella *beatitudo hominis* come *fruitio Dei* del *noi* speculativo, dove questo si esaurisce come «rappresentante» dell'Assoluto che gli subentra, si dà il *Genuss* del Soggetto assoluto che «gode», in quanto assoluto sapere, di ogni essenza e di ogni esserci, di ogni sostanza come operare del Sé: ciò che egli ha a sua eterna disposizione perché non è che una sua *dis-posizione* (alienazione) da se stesso in lui stesso. Questo *Genuss* dello spirito è il suo intrattenersi con se stesso nel perfetto eguagliamento della sua forma e del suo contenuto, come «il sapere assoluto che sa se stesso puramente come sapere e in questa ipseità sa se stesso come il *vero* sapere: questo assoluto sapere è lo *spirito*; infatti lo spirito è questo essere-presso-se-stesso che viene-a-sé nel diventar-altro-da-sé» (qui, p. 54). Questo *puro* sapere è il sapere che si scioglie, si ab-solve da ogni *aderenza* al finito, al relativo – e al suo sapere – nella misura in cui fa esperienza con se stesso che il relativo, e il suo sapere, è solo perché c'è l'assoluto e il suo sapere; è il sapere, cioè, come oltrepassante il sapere finito nell'acquisizione del sapere infinito come operare del Sé in ogni essenza ed esserci venuto a giorno nel Soggetto assoluto. La fenomenologia dello spirito è il costituirsi di questa *purezza* del sapere come elevarsi del sapere finito, relativo, a sapere infinito, assoluto – dal sapere più relativo, l'immediatezza sensibile della coscienza, al sapere assolutamente non più relato ad altro che a se stesso, al sapere non-relativo in modo assoluto, come mediatezza assoluta: il finito, qui, non è che la posizione infinita dell'in-finito in lui stesso, ovvero, qui, l'immediato viene ad essere saputo come in-mediato nella mediatezza infinita, nel mediare infinito (e ciò è possibile perché sin dall'inizio l'*in*-mediato è in-*mediato* del mediare [qui, p. 86]).

Questo movimento del Sapere, questo conseguire la sua «purezza», quest'«inquietudine assoluta» che è perfetta consistenza in se stesso, «negatività assoluta» e «affermazione infinita» (*FS*, I, 137 e *S.W.*, VII2, p. 20), è speculativamente nel suo culmine attuale – che è anche il punto di volta e di fondazione della speculatività di tutta la dialettica hegeliana come relazione che concresce su sé di pensiero ed essere – coincidenza perfetta di pensiero ed essere. Il *come* dell'*essere*-assoluto (il sapere puro) «è nell'assoluto contemporaneamente il suo *qual-*

cosa, cioè questa differenza del cosa e del come – *essentia* e *existentia* – non ha in sostanza nessun posto nell'assoluto» (qui, p. 90). Il sapere puro, come sapersi assoluto, «non è un comportamento teoretico campato in aria», ma è questo eguagliamento perfetto di pensiero e essere in quanto «*effettualità* dello spirito assoluto» che è «*sapere e volontà al tempo stesso*» (qui, p. 59), tale cioè che al sapersi dello spirito assoluto non manchi la disponibilità del suo esserci, la remissione del suo essere al suo volersi come sapere e in quanto sapere.

Con questa identità nell'elemento logico (il sapere) di pensiero ed essere l'Assoluto si coglie come l'Intero che è soggetto e sostanza al tempo stesso, lo Spirito viene a sapersi come essere tutta la realtà, per cui la filosofia che collabora a questa sua epifania è, in quanto sapere *dell'*assoluto, *la* scienza, che può essere apprestata solo nel *sistema* scientifico di esso, giacché deve tradurre nell'«esposizione» del sistema il συν-τίθημι (com-porsi) di pensiero ed essere nell'Identità dell'Assoluto come pura es-posizione in lui stesso di se stesso. Con ciò Hegel ha dato una risposta radicale e ultimativa (anche nel senso che impegna su questo terreno l'unico confronto legittimo con lui) al problema portante della filosofia occidentale: «Cos'è l'essente?» – e l'ha data nella pretesa all'effettualità del sapere assoluto – giacché è spirito – in quanto determinazione dell'essente «*a partire dal logos e in quanto logos*» (qui, p. 41).

La determinazione hegeliana – per via 'logica' e nella 'logica' – dell'Assoluto come Spirito (identità autoeguagliantesi di pensiero ed essere) per Heidegger viene a sancire il canone onto-teo-logico della metafisica in quanto problema dell'essere quale è impostato nella tradizione occidentale e antica; porta questa tradizione a perfetta configurazione nell'unità di teologia speculativa e ontologia, che è il tratto peculiare della logica di Hegel. Heidegger lo ha mostrato esemplarmente in *Identità e Differenza* (ma si veda anche *Hegel e i greci*, tr. it. in «Quaderni di Verifiche», 3, Trento 1977). In questo Hegel è *antico*: come tutta la filosofia dell'idealismo speculativo egli «fonda un ricovero per l'essenza in sé sintetica dell'identità» (ivi, tr. it. in «aut aut», n. 187-88, 1982, p. 5), appresta un ricovero, storicamente mediato dalla teologia speculativa, per l'onto-logia greca dell'Identità come prodursi in-sé della dif-ferenza dell'essere. Ma questo ricovero, ora, è apprestato nel territorio del *logico* come

vita, vita dell'io, del *logos* come *Selbst*, dove il *Selbst* umano in tutta la pienezza del suo corso (coscienza, autocoscienza, ragione, spirito) è il mettersi in scena del *Selbst* assoluto dello Spirito, che alla fine effettualmente riempie quella scena, commemorando e tenendo presente in se stesso il suo «calvario», assicurandosi così «l'effettualità, la verità e la certezza del suo trono, senza del quale esso sarebbe l'inerte solitudine» (*FS*, II, 305). In altri termini, come si eprime Heidegger, il compimento hegeliano del canone onto-teo-logico della metafisica è propriamente un compimento nel territorio dell'*ego*: un compimento *onto-teo-ego-logico*. In questo Hegel è perfettamente 'moderno', per quanto 'moderna' è la determinazione dell'essere come vita e come soggettività. Hegel infatti assume la determinazione dell'essere come vita centrata sul principio di interiorità propria del Cristianesimo, che rompe l'*esteriorità* della posizione greca dell'essere e individua nella coscienza (nel *reditus in se ipse*) il territorio dell'epifania del *vero* essere, della sua invisibile 'visibilità' (propriamente un 'ascolto'). Ad un tempo, però, la interpreta nel senso del soggettivismo del pensiero moderno da Cartesio a Kant. Il compimento hegeliano dell'onto-teo-logia greca avviene, cioè, nel territorio individuato dal principio dell'interiorità (cristiano), l'essere come vita, vita della coscienza, declinato come soggettivismo (Cartesio-Kant).

La necessità della fenomenologia per il «sistema della scienza» come ontologia assoluta nasce precisamente da questa imprescindibile, per Hegel, declinazione *egologica* dell'onto-teologia greca. Dal momento che l'essere è determinato come vita, vita dello spirito («l'essenza dell'essere è vita, l'inquietudine che riposa in sé, l'indipendenza dello essere-per-sé, che nella sua fluidità contiene in sé l'articolazione delle singole figure, in quanto le riprende costantemente in sé dalla scissione: questo 'circolo' è l'essenza della vita» [qui, p. 212]) esemplata sull'essenza semplice della vita come «l'intiero che si sviluppa, che risolve il suo sviluppo, e che si mantiene semplice in questo movimento» (*FS*, I, 149). L'essere come vita che si sa assolutamente – come spirito che sa di essere tutta la realtà – deve pervenire a se stesso nella vita come vita dell'Io, vita della coscienza in quanto autocoscienza, nella cui «indipendenza» come assoluto sapere-sé si àncora l'indipendenza stessa dell'essenza semplice della vita: la vita, quest'unità superiore che risulta dal movimento dell'in-

tero, e che è altro dall'unità immediata, «non si sfalda però per così dire per sé, in quanto risultato per sé sussistente, ma la vita, in questa sua unità superiore, *rimanda* al punto più alto dell'altezza in cui si situa ogni superamento, cioè ad un sapere che deve ora esso stesso essere vita, indipendenza. Quest'altra vita è l'autocoscienza» (qui, p. 212). Nell'essere come vita l'inizio è il risultato, è contenuto nel risultato (il sapere in quanto autocoscienza assoluta) perché è tenuto-insieme in esso e per esso già proprio in quanto inizio, e in questo senso il risultato è già in ciò da cui risulta, nell'inizio: il risultato – il sapere – è il *genetico* dell'inizio – il 'mero' essere.

Ora, in quanto prima parte del Sistema della scienza come sapere dell'Assoluto, come onto-teo-logia, la Fenomenologia è «scienza dell'esperienza della coscienza», cioè essa stessa scienza come sapere dell'Assoluto nella sua «prima manifestazione»: la fenomenologia come «prima presentazione» della cosa stessa della scienza (lo Spirito in quanto sapersi dell'Assoluto) «fa comparire il sapere assoluto, cioè l'assoluto stesso nel suo diventar-altro-da-sé in cui esso viene a se stesso, per concepire se stesso nella sua essenza e natura in quanto spirito assoluto» (qui, p. 58). O, come dice Hegel alla fine dell'Introduzione: «Sospingendo la coscienza se stessa verso la sua esistenza vera, raggiungerà un punto nel quale depone la sua parvenza di essere inficiata di alcunché di estraneo, che è solo per lei ed è come un altro; o, dove l'apparenza diviene uguale all'essenza, dove, quindi, la presentazione della coscienza coincide proprio con questo punto della scienza dello spirito propriamente detta; e dove infine, col cogliere questa sua essenza, la coscienza medesima segnerà la natura dello stesso sapere assoluto» (*FS*, I, 78). In quanto «scienza dell'esperienza della coscienza», *egologia* che nel suo risultato è sapere dell'essere dell'Assoluto, in cui solo il sapersi dell'Assoluto – congedandolo e insieme mantenendolo per se stesso – si espone come spirito e può godere intera la sua ricchezza d'essere, in quanto siffatta *egologia*, cioè, è il 'luogo', il 'Ci' dell'onto-logia dell'Assoluto, la fenomenologia dello spirito è «*l'ontologia fondamentale dell'ontologia assoluta*» (qui, p. 205): l'*egologico* cioè prepara l'etere *logico* della presenzialità assoluta dello spirito.

Nella «definizione» onto-teo-logica che la filosofia hegeliana in quanto *la scienza* appresta per l'Assoluto, «allo stesso

tempo si fa evidente un tratto decisivo: l'essere determina se stesso *logicamente*, ma in modo tale che il logico si dimostra in quanto l'*egologico*. Vediamo dispiegarsi lentamente questa determinazione egologica dell'essere a partire dal principio cartesiano, fino a quando, attraverso Kant e Fichte, essa trova la sua più ampia ed esplicita fondazione assolvente nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Proprio in essa si raccolgono lentamente in unità i decisivi principi orientativi e le direzioni problematiche della questione dell'essere della filosofia occidentale. L'interrogazione sull'ὄν è, a partire dall'impostazione antica, onto-logica, ma è già allo stesso tempo, come emerge in Platone e Aristotele, anche se non vi è ancora adeguatamente dispiegata a livello concettuale, onto-teo-logica. La direzione problematica diviene insieme, a partire da Cartesio, ego-logica, col che l'ego non solo è centrale per il *logos*, ma è altrettanto codeterminante per il dispiegamento del concetto di θεός, il che d'altra parte si è già preparato nella teologia cristiana. La questione dell'essere nel suo complesso è onto-teo-ego-logica. È a questo proposito importante che noi menzioniamo sempre il 'logico'. L'espressione pregnante di questi rapporti nella loro configurazione originaria e fondazione conclusa sta nel fatto che per Hegel l'assoluto – cioè ciò che è veramente, la verità – è lo *spirito*. Lo spirito è sapere, λόγος; lo spirito è io, ego; lo spirito è Dio, θεός; e lo spirito è realtà effettuale (*Wirklichkeit*), l'ente *tout court*, ὄν» (qui, p. 185).

Questa declinazione egologica hegeliana dell'onto-teo-logia, questa fenomenologia dello spirito come ontologia fondamentale – insieme *Boden* e *Grund*, ambito e fondamento lungo la linea che scorre dal soggetto al Soggetto assoluto – dell'ontologia assoluta, per essere «il calice di questo regno dello spirito da cui solo» all'Assoluto «spumeggia la sua infinità» (*FS*, II, 305), per essere sapere assoluto in cui lo spirito gode dell'intera realtà come dell'operare di se stesso, per legittimarsi cioè in questa sua funzione «fondamentale» di epifania dell'Assoluto (dove lo consegna alla purezza della sua determinazione logica come 'esposizione di Dio nella sua eterna essenza') deve conseguire due cose – o meglio una sola cosa in due direzioni diverse: togliere ogni esteriorità dello spirito nei suoi due regni, la *natura* e la *storia*, far cadere cioè libertà e necessità dallo stesso lato, nell'interiorità del Sé che si pone come Soggetto assoluto.

Ciò che deve essere 'tolto' è da un lato «*il libero, accidentale accadere*» in cui lo spirito intuisce «fuori di lui il suo puro *Sé* come il *tempo*, e, similmente, il suo *essere* come spazio», cioè *la natura* (*FS*, II, 304), dall'altro «il libero esserci apparente nella forma dell'accidentalità» (*FS*, II, 305) di quel «farsi dello spirito che si *attua nel sapere e media* se stesso», cioè la storia come «accadere libero», non ancora concettualmente intesa (*FS*, II, 305). Si tratta di mostrare cioè che «dello spirito, la *natura* è il suo vitale e immediato farsi; essa, lo spirito alienato, nel proprio esserci non è se non questa eterna alienazione del proprio *sussistere*, e il movimento che istituisce il *soggetto*», e che «l'altro lato del suo farsi, la *storia*, è il farsi che *si attua nel sapere e media se stesso*, – è lo spirito alienato nel tempo; ma questa alienazione è altrettanto l'alienazione di se stessa; il negativo è il negativo di se stesso» (*FS*, II, 304). In questo «ma» è racchiusa la differenza tra questi due lati, la natura e la storia, dell'alienazione dello spirito come in sé tutta la realtà che deve sapersi per sé. Giacché, se lo spirito si aliena nella natura e nella storia, in questa lo spirito (che in sé e per sé è logos, sapere; ha il suo essere nel suo sapersi, al suo sapere sé non manca l'effettualità dell'essere quello che è) non è propriamente 'fuori' del suo elemento. È sì alienazione di sé, ma alienazione di sé nel suo stesso sapere; un sapere, però posto fuori del sapersi, come «torpido» sapere, «torpido movimento» del farsi dello spirito, che tuttavia, essendo spirito alienato nel *medium* di se stesso, spazio del sapere (all'origine il barlume dell'umana cultura come comunque spirito già *attivo*: «In principio era l'*Azione*», *Faust*, I, *Studio*), ha già nella logica stessa della sua alienazione specifica il movimento interno che lo porterà a Se stesso, come attuale sapere-Sé del Sé, nel sapere assoluto.

Nel regno della storia l'alienazione dello spirito è «altrettanto l'alienazione di se stessa; il negativo è il negativo di se stesso», giacché «consistendo la sua perfezione nel *sapere* perfettamente ciò ch'*esso è*, ossia la sua sostanza, questo sapere è il suo *insearsi*, nel quale lo spirito abbandona il suo esserci e ne consegna la figura alla memoria. Nel suo insearsi lo spirito è calato nella notte della sua autocoscienza; ma ivi è conservato il suo dileguato esserci, – quello di prima, ma rinato or ora dal sapere –, è il nuovo esserci, un mondo nuovo e una nuova figura spirituale. In essa e con la sua immediatezza, lo spirito ha da

ricominciare da principio, in modo altrettanto fresco, e da farsi grande partendo da essa, come se tutto ciò che precede fosse per lui perduto, ed esso non avesse imparato nulla dall'esperienza degli spiriti antecedenti. Ma la *memoria* li ha conservati ed è l'interno e la forma, in effetto più elevata, della sostanza» (*FS*, II, 304-05).

Nello «spazio» dell'alienazione *storica* dello spirito, il sapere, l'operare del Sé, è un *Insichgehen*, un *insearsi* come 'produzione' di inconsapevolezza dello spirito umano come ragione inconscia che nel mentre così si aliena da Sé consegna però la traccia genetica di questo movimento (la sua figura) alla memoria, alla *Erinnerung;* un *Insichgehen* che mentre sprofonda «nella notte dell'autocoscienza» costituisce in questo sprofondarsi stesso una traccia di Sé come *traccia mnestica* che è il filo d'Arianna del suo ritrovarsi, del suo ri-generarsi spirituale, la sua specifica 'fune del ritorno': della «sostanza» alienata dello spirito nella storia, la memoria, l'*Erinnerung* è pertanto «l'interno e la forma in effetto più elevata» (col che per altro è già deciso che la «sostanza» della storia, l'esteriorità alienata dello Spirito che lì si dà, è 'ridotta' al *tempo*, lungo il filo dell'apriori 'interno' della coscienza). È lavorando su questa traccia mnestica della sostanza alienata dello spirito, il tempo, riavvolgendo il filo svolto dallo spirito stesso lungo l'asse della memoria, che si può togliere il tempo dalla sua esteriorità, alla sua esteriorità. Ma questo significa fare della storia («conservazione secondo il lato del loro libero esserci apparente nella forma dell'accidentalità» della vita degli spiriti così come essi sono in se stessi, cioè del tempo come sostanza alienata del Sé nello «spazio» storico) «*scienza* del *sapere apparente*», coglierla secondo il lato della sua «organizzazione concettuale», intenderla «concettualmente», come cioè concepir-si del Sé nel *medium* di se stesso, nel sapere, come «operare» del Sé spirituale come «concetto assoluto». Alla sua meta, il tempo è 'tolto' dalla forma dell'«accidentalità», dell'esteriorità allo spirito vivente: il tempo è del concetto un suo operare interiore, un operare interno a Sé. Così il Sé si è eguagliato alla *manifestazione* dello spirito come spirito storico, storia.

E tuttavia a questa *fenomenologia* dello spirito come *apparenza* storica, come suo apparire nella storia, a questa *filogenesi* dello spirito che tanto ha 'stregato' l'interpretazione hegeliana, a

questo 'toglimento' dell'esteriorità allo spirito del tempo storico – il 'libero esserci apparente nella forma dell'accidentalità, del tempo –, Heidegger non dedica propriamente che qualche accenno in quanto il sapere assoluto che si costituisce sul terreno propriamente *storico* della *Fenomenologia*. Quando esso propriamente comincia nello schema dell'opera quale almeno Heidegger lo ricostruisce – vale a dire nel passaggio dall'*autocoscienza* alla *ragione* –, cessa addirittura il suo commento, tutto centrato su un'analisi di rara penetrazione testuale delle sezioni (A.) Coscienza (I. La certezza sensibile o il questo e l'opinione; II. La percezione o la cosa e l'illusione; III. Forza e intelletto, fenomeno e mondo ultrasensibile) e (B.) Autocoscienza (IV. La verità della certezza di se stesso, 1-3). E questo non per un motivo estrinseco, ma perché dopo il «punto di volta» in cui la coscienza costituitasi in autocoscienza si è concepita come spirito (dove cioè nello schema della *Fenomenologia* si passa a trattare della *autocoscienza* e poi della *ragione*), «l'opera si muove per così dire in una propria chiarezza, che si genera costantemente da se stessa, e perde, d'ora in poi, tutte le maggiori difficoltà filosofiche, in quanto il sapere è ora in sé, chiarito nella sua essenza assoluta, è ancora soltanto presso se stesso» (qui, p. 192). Ciò che Heidegger nel suo commento alla *Fenomenologia* persegue è piuttosto l'esposizione del sapere assoluto come operare del Sé che si attua nel 'toglimento' del «libero, accidentale accadere» della sostanza alienata dello spirito come *tempo e spazio*, come *natura*, come *essere* 'fuori' del soggetto: ciò che Heidegger persegue non è la *filogenesi* dello spirito come sapere di sé della coscienza-ragione, bensì l'*onto-genesi* dello spirito come coscienza, nel senso letterale della *genesi* dell'*essere* della coscienza, come genesi dell'essere *nell'*essere della coscienza come sapere. Solo se si consegue questo, l'«idealismo» di Hegel può porsi come assoluto, solo se cioè «la totalità dell'ente nel suo essere» è concepita «a partire dall'iità in quanto l'infinità» (qui, p. 123) – ma per essere infinita l'*iità* come lo spazio del *logico* (l'*ego-logico*) deve ricondurre a sé la *natura* in quanto essa stessa suo proprio movimento alienato, suo proprio operare; questo essere *apparentemente* a-logico, «questo licenziare Sé dalla forma del suo Sé» nella certezza immediata della coscienza sensibile, deve essere ridotto alla mera testimonianza della «libertà suprema e sicurezza del suo saper di sé» dello spirito (*FS*, II, 304). Al Sé come

concetto assoluto deve essere ridotto non solo il 'libero esserci accidentale' dello spirito in quanto già sapere però non nella forma del sapersi (la storia come *Geschichte*, non ancora 'riflessasi' come *Historie* e al di là di questa «concettualmente intesa», e così 'tolta' all'accidentalità sua e del suo immediato 'registro' storiografico), ma anche il *libero accadere* in quanto ciò da cui emerge lo stesso soggetto.

La dialettica che dalla certezza sensibile porta, tramite la percezione e l'intelletto, all'autocoscienza come verità della certezza di se stesso, è appunto questo togliere l'esteriorità dell'accadere come tempo-spazio, togliere l'esteriorità dell'infinito fuori del Sé e ricondurla al Sé come la vera infinità, come l'infinito operare dell'iità logica entro cui si dà anche l'esteriorità a-logica del tempo-spazio naturale. Storicamente questo significa smentire il verdetto kantiano su un sapere ontico-teoretico ('scientifico') dell'Assoluto – cioè far cadere la 'cosa in sé' dal lato del soggetto, cosicché non ci sia più nessun 'lato' 'fuori' dall'Io=Io che è il principio dell'Idealismo. È nella lotta ingaggiata dall'idealismo tedesco contro la cosa in sé che si gioca la possibilità di costituire la filosofia come sapere effettuale dell'assoluto, *scienza*. Il «colpo di mano», e di genio, di Hegel è di aver capito che per fare questo, che Kant concedeva solo sul terreno delle intenzioni e delle prospettive pratiche dove propriamente non si dava scienza, bisognava portare la guerra all'idealismo critico dalla *Critica della ragion pratica* (all'astratto 'dover essere', che per altro è già un 'operare' della ragione) nella stessa *Critica della ragion pura*, prendere posizione dov'era il cuore della sua forza: la cosa in sé, l'oggetto trascendentale (=X) – e questo perché Hegel sa benissimo che il sapere se vuole porsi come assoluto non può dipendere da un darsi di un «oggetto» qualsivoglia indipendente da esso. Per far questo Hegel prende posizione nel gioco dei rapporti tra sensibilità e intelletto. Ma mentre Kant qui aveva costruito un sapere finito, consapevole dell'in-sé irriducibile della 'cosa' ad oggetto per un soggetto (il che per Heidegger significa – in *Kant e il problema della metafisica* – poter scoprire in un'analisi ontologica dell'immaginazione trascendentale kantiana quest'*essere* della cosa in sé come *tempo* in quanto 'affezione' trascendentale dell'Io 'puro'), Hegel non si tiene a questo. Hegel concepisce cioè già la certezza sensibile – il cui sapere è relativo al suo saputo, aderente alla

cosa – a partire da quel sapere che coincide senza residuo con il suo saputo, il sapere di sé, il sapere autocosciente, e così svincola, libera, ab-solve, il sapere sensibile dalla sua stessa genesi nel sensibile, da ogni saputo che sappia di occhi o mani, come nota Heidegger (qui, p. 94). La «transustanziazione» (*FS*, II, 299) del sapere *relativo* in *assoluto* avviene tramite la *mediazione* (ricostruttiva di ciò che alla fine risulterà essere una sua mera costruzione: la 'cosa' sensibile), *Vermittlung*, che 'trasmette' il sapere del saputo – svincolandolo da questo – nel suo luogo di origine: nel sapere di esso. Il *telos* del sapere nell'autocoscienza, la sua indipendenza dal 'saputo', opera *già a livello della certezza sensibile*, che come primo momento del sapere, in quanto apprendere immediato, è (come nota Heidegger, a proposito di una osservazione di Hegel relativa all'apprendere della percezione come veramente *necessario*, mentre quello della sensibilità sarebbe 'solo' apparente [qui, p. 91]), insieme necessario e non-necessario. Ora questa teleologia del sapere (*ratio cognoscendi*) che diventa 'fondazione', genesi, del saputo del sapere nel sapere stesso (diventa *ratio entis*) è possibile a Hegel sul filo conduttore del linguaggio. È il linguaggio che è di «essenza divina, cioè assoluta: esso ha in sé qualcosa dell'essenza di Dio, dell'assoluto, del non relativo – dell'assoluto, cioè dell'assolvente; il linguaggio è divino perché è assolvente, ci scioglie dall'unilateralità e ci fa dire l'universale, il vero:... esso costituisce l'essere del Sé in quanto un sé» (qui, p. 106). È il linguaggio – il *logos* – che è il vero *dialettico* come il *dialeghestai* del sé che si orienta su di sé (meglio: si ri-orienta su di sé, dopo essersi portato 'fuori' di sé [qui, p. 108]). È tramite il linguaggio che Hegel porta il mistero della cosa in sé dal lato del soggetto, dell'Io e può così svelarlo: giacché nell'intimo l'Io è – o almeno si pretende, un'opzione che sarà ancora vincolante per la storia dello spirito diltheyana – la fine di ogni opacità dell'in-sé. O come scrive Heidegger: «l'inaudito dell'interpretazione hegeliana della sensibilità sta nel fatto che egli – il che risiede nell'intera impostazione del problema – la comprende *a partire dallo spirito e nello spirito*. *In* questo e *per* questo essa si manifesta e solo così va inteso il modo in cui Hegel tiene fermo il fenomeno della certezza sensibile» (qui, p. 94).

Questa dissoluzione della cosa in sé nella dialettica di coscienza e autocoscienza è la caduta della «cortina» del

fenomeno davanti all'assoluto: è qui che l'iità logica si scopre effettivamente infinita, non limitata da altro se non come esteriorità da lei posta, cioè l'ego-logia si assicura come «ontologia fondamentale» dell'«ontologia assoluta» – solo così la Fenomenologia dello spirito può essere effettivamente la *comparsa totale* dello spirito davanti a se stesso. Togliere l'esteriorità del tempo come storia è in fondo qualcosa di 'pacifico', per Heidegger, per una «scienza dell'esperienza della coscienza» che già nel suo primo inizio si è data – e a suo modo lo ha risolto – questo compito «inaudito» di depurare l'Io puro kantiano (dopo averlo riempito come 'spirito' di tutta la sua storia e di ogni storia possibile, anche quella 'naturale' del genere, di tutto – come sua 'carne e sangue' – il 'pane e vino' esteriore di cui si nutre, di averlo inteso come vivente spirito storico) da ogni traccia di finitezza riportando a lui stesso già il suo 'vitale e immediato farsi' *naturale*. Il vero calvario che viene esposto nella Fenomenologia è il calvario della sensibilità: redimere lo spirito infinito dal suo calvario nel tempo, nel finito, è in effetti far salire il calvario alla sensibilità, che deve rendere la sua 'anima' (l'affezione 'finita' che lì parla) allo spirito. Solo così lo spirito in quanto *concetto*, concepitosi cioè a partire da se stesso, *ha potere* sul tempo, può essere compiutamente «la potenza del tempo, vale a dire *il concetto puro elimina il tempo*» (qui, p. 41) – come scrive Hegel: «lo spirito appare necessariamente nel tempo fin tanto che non *coglie* il suo concetto puro, vale a dire *finché non elimina il tempo*» (*FS*, II, 298).

Solo così la 'libertà intellegibile' come incondizionatezza dello spirito autocosciente può essere – perché tale *si sente e si vuole* - l'eternità stessa, la necessità della «sostanza», solo così il Sé può penetrare, in quanto sua opera, sua «fattura» e 'scena' del suo operare, tutt'intera la sostanza nei due regni della natura e dello spirito: solo così il *Seelenreich* 'romantico' può avere la pienezza 'classica' della 'bella eticità' perduta, divenire il *Geistesreich* dell'Idealismo assoluto dal cui «calice» allo spirito «spumeggia la sua infinità»; solo così «all'inizio era il *logos*», ma il *logos* era *azione*, *azione* del suo *essere* (logos come *pensiero* e *forza*, cioè *accadere reale libero* e *voluto*).

Avendo assolto a questa epifania logica dell'essere in quanto assoluto spirituale, l'*egologia* fenomenologica come «scienza dell'esperienza della coscienza», nella scienza assolutamente dispiegata quale è esposta nel suo compiuto sistema, che

comincia avendo ora la logica come I parte, cominciamento assoluto dell'Assoluto, può essere, secondo Heidegger, ben 'ridotta' in una sottosezione (*B: Fenomenologia dello spirito. La coscienza*) della prima sezione (*Lo spirito soggettivo*) della III parte (*La Filosofia dello spirito*) del Sistema, tra *Antropologia* e *Psicologia*. In questa vicenda di 'riduzione' della *Fenomenologia* nel sistema organizzato a partire dalla *Logica* (che Heidegger 'filologicamente' ricostruisce come passaggio nello sviluppo del pensiero hegeliano dal *Sistema della Fenomenologia* al *Sistema dell'Enciclopedia* [qui, p. 35]), questa non viene meno – dal punto di vista speculativo, del sapere assoluto, che è l'unico punto di vista da cui Hegel chiede di essere commisurato – al suo compito, non crolla su stessa: essa ha svolto il suo compito, ha consegnato cioè il suo «spazio» all'Assoluto nella purezza della sua esposizione 'logica', al Sé spirituale come Soggetto assoluto l'intero regno della sua sostanza, anche la sua sostanza *individua* e *storica*. Simile all'apprendere dell'immediatezza sensibile, la Fenomenologia dello spirito in questo movimento pare porsi essa stessa nel suo complesso come una necessità non-necessaria, giacché nella pura esposizione di se stessa della «ragione pura» dell'Assoluto, nell'elemento logico-assoluto dell'ontologia, si dà l'esposizione 'solo' *assolutamente* necessaria (cioè sciolta da ogni altra necessità che non sia il suo autoriferimento), la *vera* «esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito» (*SL*, I, 31).

Ma proprio questa necessità non-necessaria della Fenomenologia per l'«onto-teo-(ego)-logia» hegeliana la rende luogo imprescindibile di interrogazione per un pensiero come quello di Heidegger, per il quale «la filosofia non è scienza» (qui, p. 41), cioè sapere dell'Assoluto, ma sapere finito del finito, aderenza all'originaria finitezza con-scoperta con la scoperta cristiana della vita spirituale, dell'effettività storica dello spirito vivente come ambito della «verità» dell'essente, venire a manifestazione del suo essere: la scoperta che Heidegger divide con l'ontologia hegeliana della storicità, la quale però da quella effettività è portata indietro, tramite la 'grammatica greca' del linguaggio filosofico, a ridar vita al sogno 'greco' di un sapere ontico-teoretico dell'infinito. Nella sistematica dell'«ontologia assoluta» dello spirito hegeliana ciò che va interrogato è proprio la

«scienza dell'esperienza della coscienza», lo spazio *egologico*; e al suo interno, l'ontogenesi della coscienza come 'ricostruzione' del sapere sensibile in quanto un già-costruito dal sapere, dal sapere-sé del Sé, come immanentemente già posto nel e dal sapere assoluto. È proprio la penetrazione più radicale – il tentativo di smontarne la pretesa più 'inaudita' – dell'«ontologia fondamentale» dell'«ontologia assoluta», che individua anche in Hegel – simile in ciò, nella storiografia filosofica heideggeriana della storia della metafisica, al ruolo svolto dall'analisi dell'immaginazione trascendentale kantiana – il territorio specifico su cui è possibile mostrare che, per formulare il problema a partire da Hegel, «il concetto non è la 'potenza del tempo', bensì il tempo è la potenza del concetto» (qui, p. 152). Che il *tempo*, cioè (invero il tempo-spazio di cui parlerà Heidegger in *Tempo ed essere*, ma che è già il contenuto semantico del «tempo» hegeliano) non «*appare* come destino e necessità dello spirito che non è perfetto in sé medesimo» (*FS*, II, 298), ma *è* il destino e la necessità dello spirito vivente come spirito storico finito, e in quanto tale il destino e la necessità del pensiero: non l'essere come l'infinito che il Soggetto spirituale scopre di essere nel sapersi in quanto tale, non *ontologia* dunque, ma *Essere e tempo*, essere *come* tempo: «ontocronia» (qui, p. 152). È nella *Fenomenologia* che all'interno dell'ontologia assoluta si può stanare il problema dell'essere come tempo, smontare la 'macchina dell'infinito' che è la dialettica dello spirito assoluto: riproporre l'istanza kantiana della finitezza (dove si dovrebbe vedere per Heidegger la riflessione ontologica di cui solo *Essere e tempo* vuol essere radicalizzazione [qui, p. 211]) senza però perdere all'ontologia il territorio dello spirito vivente come spirito storico, che è il grande acquisto hegeliano prima ancora della successiva elaborazione di una qualsivoglia 'critica della ragione storica'; il motivo per il quale la *Seinsfrage*, che nasceva come «filosofia dello spirito vivente, dell'amore operante, dell'adorante intimità con Dio», non poteva sfuggire – anche quando quell'amore operante, quell'intimità adorante si fosse fatta assunzione 'decisa' del *nulla* in quanto *proprio* – «al grande compito di un confronto, cimento di principio con il sistema più imponente quanto a ricchezza e a profondità, a forza di esperienza vissuta e di concettualizzazione, col sistema di una *Weltanschauung* storica, che ha tolto, risolto e sublimato in sé tutti i motivi problematici

anteriori, con il sistema di Hegel» (*La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, tr. it. Roma-Bari 1974, p. 254). È solo cioè nello 'squadernamento' della Fenomenologia hegeliana, che si può riproporre, col *tempo*, quella «libertà dell'accadere», l'essere come *evento*, come originario e non riducibile «contrapposto» del «farsi» dello spirito vivente — come datità originaria naturale e storica del suo «farsi» come «sapere di sé». Porre al termine del sapere di sé dello spirito non il *passaggio* speculativo all'Assoluto (nell'«abbandono» di se stesso in quanto spirito finito all'infinito, Hegel), ma l'«abbandono» alla sua propria possibilità, che tiene insieme il suo essere: la finitezza.

Richiamando la solidarietà ontologica che lega la filosofia occidentale da Parmenide a Hegel, Heidegger si chiede come stiano le cose con Kierkegaard e Nietzsche, dove «forse qualcosa che in realtà *non* è filosofia, e per la quale ancora non possediamo alcun concetto, ha trovato realtà in questi pensatori, che non prenderemo mai abbastanza in considerazione» (qui, p. 42). Heidegger non spende parole ulteriori. Ma se Kierkegaard e Nietzsche qualcosa hanno in comune è nell'aver detto due cose certo diverse, ma che mirano nella stessa direzione: alla disidentificazione tra *logos* e essere, tra pensiero/linguaggio ed essere, identificazione propria alla filosofia occidentale come metafisica onto-teo-logica. Nietzsche riproponendo un essere originario a-logico, gioco del caso come coincidenza di libertà e necessità fuori della *ratio*, dal cui mare, il *logos*, la «navicella» del principio di identità, non è che un'emergenza 'sperimentale' (e poco importa qui stabilire se un certo Nietzsche poi non abbia traslitterato questa coincidenza cercandola sul terreno della volontà, e 'specificando' *in corpore vili* lo «spirito» hegeliano). Kierkegaard riproponendo la risposta all'appello di un Essere inaccessibile alla logica del pensiero oggettivo. Entrambi hanno ricordato cioè a Hegel, che sia dal lato dell'esteriore (la 'natura') sia dal lato dell'interiore (lo 'spirito') l'*essere logico* resta uno *zoón*; che – per quanto *attivo* esso voglia e possa essere – esso resta un'emergenza finita; che *dire l'essere*, significarlo nello spirito vivente come sua 'cosa', è esso stesso un evento finito; che lo spirito finito può pervenire al sapere davvero il suo *che cosa* è se non perde la meraviglia del suo *come*, il suo originario manifestarsi indominabile nel sapere: quello *stato sorgivo* (*Entstand*) dell'ente

nel Sé e di fronte al Sé che solo la «fenomenologia» nel suo vero concetto di 'lasciar-essere-l'essere' sa «guardare». «Salvaguardia» dell'*ek-sistenza* dello spirito come 'riguardo' per l'*oíkos* onto-storico in cui solo esso può vivere.

Eugenio Mazzarella

AVVERTENZA. Con le seguenti sigle nel testo e nella presentazione sono citate le traduzioni italiane delle opere di Hegel utilizzate, seguite dal numero della pagina:
CPA = *Chi pensa astrattamente*, tr. it. di P. Togliatti, in «Rinascita», 1957, f. 14, n. 1-2; **DFS** = *Differenza tra il sistema di Fichte e quello di Schelling*, pp. 3-120, in *Primi scritti critici*, tr. it. di R. Bodei, Milano, 1971; **Es** = *Estetica*, tr. it. di N. Merker-N. Vaccaro, Torino, 1976 (Milano, 1963); **ESF** = *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. di B. Croce, Bari, 1983 (1907); **F** = *Fede e sapere*, pp. 121-261, in *Primi scritti critici*, tr. it. di R. Bodei, Milano, 1971; **FS** = *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. De Negri, Firenze, 1984 (1960); **LSF** = *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, 1964; **LMJ** = *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*, a cura di F. Chiereghin in «Quaderni di Verifiche», 4, Trento, 1982; **LpeD** = *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, a cura di G. Borruso, Bari, 1970; **SL** = *Scienza della logica*, tr. di A. Moni, rev. di C. Cesa, Bari, 1981; **Stg** = *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, Napoli, 1977 (*Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, tr. di N. Vaccaro, pp. 335-457).

La fenomenologia dello spirito di Hegel

Introduzione

Il compito della *Fenomenologia dello spirito* come prima parte del Sistema della scienza

Il corso di lezioni che segue è un'interpretazione dell'opera di Hegel che conosciamo con il titolo di *Fenomenologia dello spirito*. Sulla via di una chiarificazione del titolo e delle sue diverse versioni ci procureremo quella indispensabile intesa preliminare sull'opera, per cominciare poi subito con l'interpretazione, e proprio là dove la cosa stessa comincia, tralasciando dunque l'ampia Prefazione e l'Introduzione.

Il titolo corrente dell'opera: *Fenomenologia dello spirito*, non è certamente quello originario; esso prese a valere per designare quest'opera da quando venne ripreso nell'edizione completa delle opere di Hegel curata dagli amici del filosofo a partire dal 1832, subito dopo la sua morte. La *Fenomenologia dello spirito* costituisce il secondo volume dei *Sämtliche Werke*, e apparve nel 1832. Nella sua Prefazione, il curatore del volume, Johannes Schulze, riferisce che lo stesso Hegel prima della sua morte improvvisa stava approntando una nuova edizione dell'opera. Con quali intenzioni ed in che modo, lo si può intuire sulla base di alcuni elementi offerti da Schulze[1]. L'opera apparve per la prima volta nell'anno 1807, con il titolo: «Sistema della scienza. Prima parte, la fenomenologia dello spirito». L'opera aveva dunque un titolo principale e complessivo: «Sistema della scienza». A questo sistema l'opera veniva annessa, ed all'interno di questo sistema trovava la sua collocazione. Il contenuto dell'opera può dunque essere concepito solo a partire da questo suo compito interno che consiste — ad una considerazione meramente esteriore — nell'essere il *primum* nel Sistema e per il Sistema.

[1] Le opere filosofiche di Hegel (apparse in quella edizione) vengono qui citate secondo il volume e le pagine dell'edizione completa a partire dal 1832. Queste indicazioni sono riportate, nella ristampa dell'edizione per il giubileo, in alto sul bordo interno tra parentesi.

§ 1. *Sistema della Fenomenologia e dell'Enciclopedia*

Fino a che punto il Sistema della scienza esige come sua prima parte la «Fenomenologia dello spirito»? Che significa questo sottotitolo? Prima di rispondere a questa domanda, dobbiamo ricordare che anche questo sottotitolo dell'opera, che diventò poi l'unico, non è completo. Il titolo dell'opera, nella sua interezza, in origine suonava piuttosto: «Sistema della scienza. Prima parte. Scienza dell'esperienza della coscienza». Questo sottotitolo, «Scienza dell'esperienza della coscienza» fu poi riformulato in: «Scienza della fenomenologia dello spirito». Da quest'ultimo titolo soltanto ebbe origine quello abbreviato che divenne poi d'uso comune: «Fenomenologia dello spirito».

Per poter spiegare il titolo dobbiamo evidentemente attenerci alla sua versione più completa, che compare in due formulazioni, le quali dicono la stessa cosa in modi diversi. Deduciamo da esse in primo luogo che la prima parte del Sistema della scienza è essa stessa scienza, costituisce cioè «la *prima* parte della scienza»[2]. Ciò che è proprio di questa prima parte ci dovrebbe diventare familiare nel momento in cui lo poniamo a confronto con la seconda parte. Soltanto che, oltre a questa prima parte del Sistema della scienza, non ne è mai apparsa una seconda.

Ma, subito dopo l'apparizione della *Fenomenologia dello spirito* nel 1807, Hegel cominciò a pubblicare una nuova opera, che noi conosciamo con il titolo di *Logica*, il cui primo volume apparve nel 1812/13, mentre il secondo uscì nel 1816. Ma la *Logica* non si presenta *come seconda* parte del sistema della scienza. Oppure è proprio questa Logica, per il suo oggetto, la seconda parte mancante del Sistema? Sí e no. Sí, in quanto anche il titolo completo della Logica rinvia ad una connessione con il Sistema della scienza. Il titolo effettivo suona: «Scienza della logica» — per noi, ma già allora, strano, inconsueto. Non è così però se pensiamo al sottotitolo completo della *prima* parte: «*Scienza* della fenomenologia dello spirito». Il sistema *della* scienza è dunque 1. Scienza della fenomenologia dello spirito, e 2. Scienza della logica. Ciò significa: in quanto sistema *della*

[2] G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, II, 28 (*FS*, I, 28).

scienza esso è 1. Questo sistema *in quanto* fenomenologia, e 2. *in quanto* logica. Il sistema fa dunque necessariamente la sua apparizione in due forme. Entrambe, nel loro stare l'una per l'altra, e in questa reciproca connessione, sono l'intero del sistema nel complesso della sua effettualità.

Inoltre, a prescindere dalla connessione interna di fatto che sussiste tra la «Fenomenologia» e la «Logica», in numerosi luoghi della *Fenomenologia dello spirito* si fa esplicito riferimento alla *Logica*[3]. Pure, non troviamo soltanto nella *Fenomenologia* anticipazioni riguardanti la *Logica*, ma anche, all'inverso, rimandi di quest'ultima alla *Fenomenologia*[4]. Ma, soprattutto Hegel, nella Prefazione al primo volume della *Logica*, 1° ed., 1812, scrive espressamente: «Quanto al rapporto esterno [della *Logica* alla *Fenomenologia dello spirito*], alla prima parte del *Sistema della scienza*, che contiene la Fenomenologia, doveva [!] tener dietro una seconda parte, da contener la Logica e le due scienze reali della filosofia, la Filosofia della natura e la Filosofia dello spirito, colla qual parte sarebbe stato terminato il Sistema della scienza»[5].

Si fa così chiaro che l'intero del sistema constava originariamente, al tempo dell'apparizione della *Fenomenologia* nel 1807, di due parti. Ma la seconda parte non doveva contenere soltanto la Logica, bensì la Logica insieme con le scienze reali della filosofia. Questo intero, però, che doveva costituire la seconda parte del sistema, non è nient'altro che la trasformazione del concetto della tradizione metafisica, il cui contenuto sistematico determinava ancora totalmente la problematica kantiana: *metaphysica generalis* — ontologia; *metaphysica specialis* — psicologia speculativa, cosmologia speculativa, teologia speculativa.

La seconda parte di cui si è detto, che doveva seguire, avrebbe dovuto contenere in sé tutta la tradizione metafisica, seppure in quella forma mutata che conseguiva dalla posizione di principio di Hegel. La trasformazione può essere in breve così delineata: l'insieme della metafisica consta di due parti - I. Logica II. Filosofia reale. Quest'ultima, però, si divide per

[3] Cfr. II, 29, 37, 227 (*FS*, I, 30, 38, 251).
[4] Cfr. per es. III, 33s, 35, 41, 61 (*SL*, I, 29s, 35s, 53).
[5] III, 8 (*SL*, I, 7).

Hegel solo in due parti: Filosofia della natura (cosmologia) e Filosofia dello spirito (psicologia).

La terza parte, decisiva per la filosofia tradizionale, manca in Hegel — nella filosofia *reale*, ma non nell'insieme della sua metafisica, dacché noi ritroviamo la teologia speculativa in un'originaria unità con l'*ontologia*. Questa unità di teologia speculativa e ontologia è il concetto peculiare della logica hegeliana.

Teologia speculativa non è lo stesso che filosofia della religione, e neanche teologia nel senso della dogmatica, ma è invece ontologia dell'*ens realissimum*, della realtà più alta in quanto tale, che per Hegel fa tutt'uno con la questione dell'essere dell'ente in generale — il perché lo vedremo nel corso dell'interpretazione.

Ma se la seconda parte del sistema, secondo i piani, doveva rappresentare la metafisica, allora la prima parte, cioè la «Fenomenologia dello spirito», non è altro che la fondazione [*Begründung*] della metafisica, cioè il porne il fondamento [*Grundlegung*] — non nel senso d'una 'teoria della conoscenza', che Hegel conobbe tanto poco quanto Kant, e neppure nel senso di vuote riflessioni metodiche su come si sarebbe dovuto fare *se* ci si fosse messi al lavoro, ma come preparazione del terreno, cioè come la «prova della verità di quella posizione»[6] che la metafisica assume.

Perché dunque la *Scienza della Logica* non è apparsa espressamente sotto il titolo di seconda parte del Sistema della scienza? Hegel dice: «Ma quell'ampiezza, che la logica dovette necessariamente raggiungere di per se stessa, mi fornì l'occasione di darla alla luce separatamente. Secondo un piano più esteso, la logica forma dunque la prima prosecuzione della *Fenomenologia dello spirito*, cui farò poi seguire lo svolgimento delle due scienze reali della filosofia accennate»[7].

Pure — ci chiediamo — è questa una motivazione sufficiente a giustificare l'omissione del titolo principale, «Sistema della scienza»? Certamente no. Proprio *se* si è ampliato il piano originario del sistema, diventa allora necessario contrassegnare le singole parti nella loro appartenenza ad esso. Non sarebbe

[6] III, 61 (*SL*, I, 53).
[7] III, 8s. (*SL*, I, 7s).

stato contrario né al piano originario né a quello ampliato ordinare il tutto, nella sua espressione formale, all'incirca così:

Sistema della scienza — 1° parte: scienza della fenomenologia dello spirito; 2° parte, I corso: scienza della logica; II corso: scienza della filosofia reale (cfr. Lezioni di Jena, W.S. 1802/3: Logica et metaphysica secundum librum mundinis instantibus proditorum).

Perché già nel 1812 cade il titolo *sistema*? Perché già nel periodo intermedio tra le due opere (1807/12) s'è preparata una trasformazione. L'indice dell'incipiente trasformazione dell'idea del sistema si mostra nel fatto che per la «Logica» non solo si omette il titolo complessivo, ma che ora anche questo resta a sé stante; non perché risultasse troppo esteso, ma perché nelle oscillazioni all'interno del piano del sistema anche la funzione e la collocazione della «Fenomenologia» già tendono a mutare. Poiché essa non costituisce più la prima parte, la «Logica» non è più la seconda. La «Logica» resta a sé stante perché deve restare disponibile per essere assunta, in un'altra collocazione, nel nuovo piano del sistema in corso di elaborazione.

Del periodo intermedio tra l'apparizione della *Fenomenologia* nel 1807, e quella del primo volume della *Logica* nel 1812, così come del secondo volume nel 1816, possiamo farci un'idea se teniamo presente, sia pure solo per grandi linee, la *Propedeutica filosofica* di Hegel.

Quando, nel 1807, apparve la *Fenomenologia dello spirito*, Hegel non era già più a Jena, dove si era trasferito nel 1801, lasciando il suo impiego come istitutore a Francoforte per prendere la libera docenza con Schelling. Hegel divenne sì professore straordinario nel 1805, ma con uno stipendio così misero che non era necessaria la catastrofe prussiana del 1806 per indurlo a cercare altrove vie di sostentamento. Già nel 1805 aveva chiesto invano una cattedra a Heidelberg. Trovò invece un impiego come redattore di un giornale a Bamberg, in Baviera, dove molti — fra gli altri lo stesso Schelling — emigrarono in quel periodo.

Nel 1808 poté lasciare questo posto per quello, alquanto più consono, di rettore del ginnasio di Norimberga, carica che detenne fino al 1816, l'anno in cui apparve la seconda parte della sua *Logica*, e fu chiamato a insegnare a Heidelberg. Qui tenne, il 28 ottobre 1816, quella prolusione che divenne famosa

soprattutto per la sua chiusa, e che assai caratterizza l'atteggiamento di principio di Hegel (cfr. XIII, 3). Si dice qui: «Noi vecchi che diventammo uomini fra le tempeste dell'età nostra possiamo considerare ben felici voi che vivete in un tempo in cui potrete dedicare senza preoccupazioni la vostra gioventù alla verità e alla scienza. Alla scienza io ho consacrato la mia vita; e sono lieto di trovarmi ormai in una sede, nella quale più intensamente e con piú ampio raggio d'azione potrò cooperare ad estendere e ravvivare il superiore interesse scientifico, contribuendo anzitutto a guidare voi su questa via. Spero di riuscire a meritare ed acquistare la vostra fiducia; ma per ora non domando altro, se non che abbiate fiducia soprattutto nella scienza e in voi stessi. Prima condizione della filosofia è possedere il coraggio della verità, la fede nella potenza dello spirito. L'uomo, che è spirito, può e deve ritenersi degno delle cose più elevate, deve avere la più completa fiducia nella grandezza e potenza del suo spirito; con questa fiducia niente vi sarà di così refrattario e resistente da non svelare il suo intimo. L'essenza dell'universo, in primo tempo celata e chiusa, non ha forza da resistere al coraggio che vuol conoscerla: deve schiudergli si dinanzi agli occhi e mostrargli e fargli godere la sua ricchezza e profondità»[8].

Già alla fine del 1817 gli venne ripetuta l'offerta, già rivoltagli nel 1816, della cattedra di Fichte all'Università di Berlino. Ma, ad indurlo ad accettare, non fu la prospettiva di poter esplicare una più vasta attività come professore di filosofia; bensì proprio il contrario. Nella richiesta di congedo al governo del Baden, Hegel scrive che la sua speranza è «di poter passare, in età più avanzata, dalla funzione precaria di docente di filosofia all'università a svolgere un'altra attività [di quel tipo che oggi definiremmo 'politico-culturale']»[9]. Ciò sta ad indicare che già nel suo periodo di Heidelberg Hegel aveva, nel complesso, fatto e concluso i conti con la filosofia; il sistema era già consolidato. Il 22 ottobre 1818 Hegel inaugura la sua attività didattica a Berlino. Vi rimase peraltro professore di filosofia fino alla morte, che avvenne tredici anni dopo, nel 1831.

Oltre alla *Filosofia del diritto* (1821) e ad alcune recensioni,

[8] XIII, 5 s. (*LSF*, I, 3).
[9] R. HAYM, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857, p. 356.

Hegel non pubblicò altri scritti di importanza sostanziale per la sua filosofia nel periodo berlinese. La sua attività didattica rappresenta un'elaborazione del sistema, che già nel 1817, con l'*Enciclopedia* di Heidelberg, aveva ricevuto la sua forma decisiva e definitiva. (Le lezioni di Berlino rappresentano, per la loro mole, la parte maggiore delle opere). Ma l'*Enciclopedia* s'era già formata nel periodo intermedio, dal 1807 al 1816, durante l'attività di redattore ed insegnante di liceo, periodo nel quale egli diede vita anche alla sua opera più propriamente filosofica, la *Logica*.

Ho detto: possiamo farci un'idea del lavoro di questo periodo intermedio attraverso la *Propedeutica filosofica*, il corso di lezioni che Hegel tenne come insegnante di Ginnasio nelle classi superiori. Egli non pubblicò questa propedeutica; fu uno dei suoi allievi, Karl Rosenkranz, che, trovandosi a passare per Berlino, ritrovò nel 1838 tra le carte inedite questi manoscritti, sette anni dopo la morte di Hegel, e li pubblicò nel 1840 come XVIII volume delle opere complete.

Il corso di lezioni di filosofia per il Ginnasio è suddiviso in tre parti:

I corso: classe inferiore. Dottrina del diritto, dei doveri e della religione;

II corso: classe media. Fenomenologia dello spirito e logica;

III corso: classe superiore. Dottrina del concetto e enciclopedia filosofica.

È importante osservare che la logica compare qui in una duplice posizione. Nel II corso essa fa seguito alla fenomenologia — conformemente al piano originario del sistema, nel quale e per il quale era stata concepita la fenomenologia. Nel III corso, però, la logica costituisce il fondamento dell'enciclopedia filosofica; essa precede tutto il resto, e ad essa fanno seguito la scienza della natura e la scienza dello spirito.

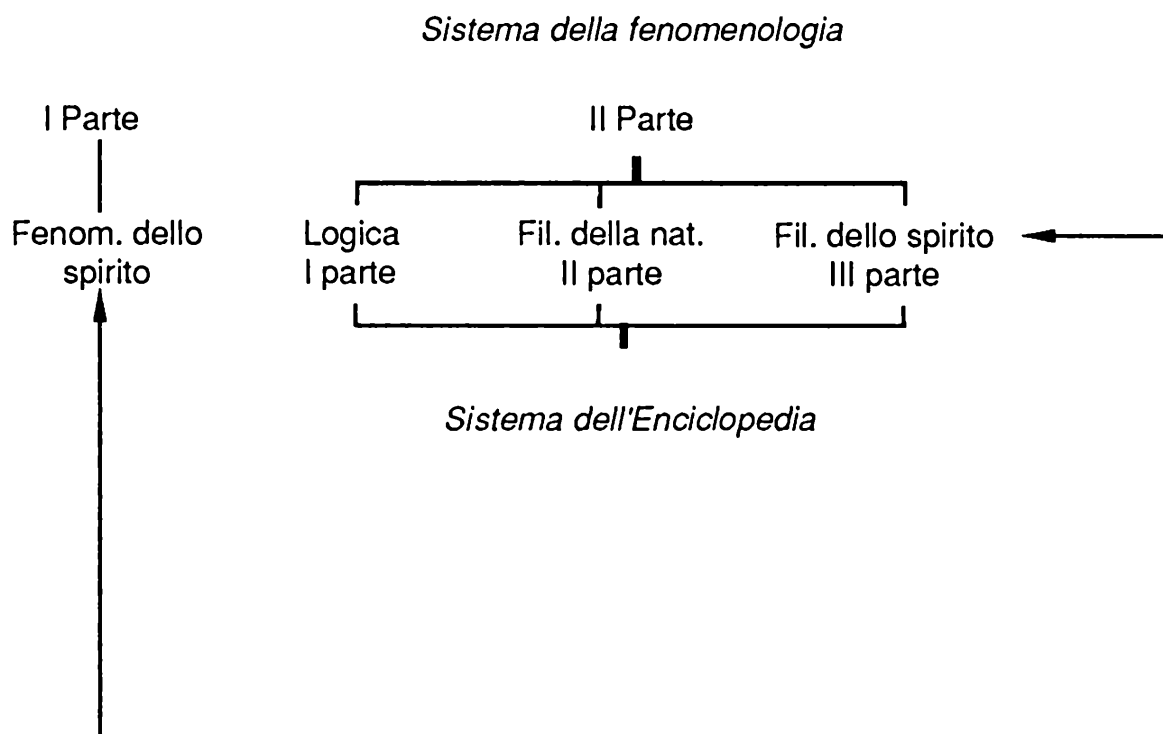
Questa enciclopedia, la cui prima, e fondamentale, parte è ora costituita dalla logica, è stata poi da Hegel successivamente rielaborata e pubblicata nel 1817 a Heidelberg con il titolo di *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. Si tratta della nuova, e definitiva, forma del sistema, e comprende tre parti: A. La scienza della logica; B. La filosofia della natura; C. La filosofia dello spirito - dunque, secondo quanto si è detto, l'intera metafisica.

E la fenomenologia? Essa è diventata una parte d'una sezione della III parte del sistema, la filosofia dello spirito. Questa si scompone a sua volta in tre parti: 1. Lo spirito soggettivo; 2. Lo spirito oggettivo; 3. Lo spirito assoluto. La seconda sezione della prima parte (lo spirito soggettivo) è la fenomenologia. Essa ha perso, nella trasformazione del sistema della filosofia, il suo posto e la sua funzione fondamentale.

Negli ultimi anni di vita, intorno al 1830, Hegel dovette preparare una nuova edizione della *Fenomenologia*, che da tempo era esaurita, e anche della *Logica*. Nella seconda edizione della *Logica*, la cui prefazione fu redatta nel 1831, Hegel scrive, in una nota al brano già menzionato della Prefazione alla prima edizione, in cui tratta del rapporto esteriore tra la Fenomenologia dello spirito in quanto prima parte del sistema, con la Logica: «Questo titolo [cioè il titolo complessivo originario di «Fenomenologia dello spirito»: «Sistema della scienza»] non sarà più contenuto nella seconda edizione, che uscirà nella prossima Pasqua. In luogo del disegno, qui sotto accennato, di una seconda parte che avrebbe dovuto contenere l'intera cerchia delle altre scienze filosofiche, ho pubblicato dipoi l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* di cui si ebbe l'anno scorso la terza edizione»[10].

Questa osservazione di Hegel necessita d'una chiarificazione. Come si deve intendere l'affermazione che l'*Enciclopedia* ha sostituito la seconda parte del Sistema progettato a partire dalla Fenomenologia? Pur risultando esatta, essa non rende ragione dell'effettivo stato di fatto della nuova forma assunta dal Sistema. Pur essendo vero che l'*Enciclopedia* coincide con la seconda parte prevista del Sistema, di cui la Fenomenologia costituiva la prima parte, questa *Enciclopedia* non funge però più da *seconda parte* del vecchio Sistema, né rappresenta una parte di quello nuovo, ma essa stessa costituisce l'*intero* del nuovo Sistema. Nell'ambito di quest'ultimo, la Fenomenologia non è né in generale una parte indipendente, né la parte fondamentale, ma solo un pezzo d'una sezione della terza parte. Chiameremo d'ora in poi per brevità *Sistema della Fenomenologia* questo sistema bipartito, determinato a partire dalla *Feno-*

[10] III, 8 n. (*SL*, I, 7, n. 1).

menologia, e che pure non si esaurisce con essa, per distinguerlo da quello che coincide con l'*Enciclopedia*, che disigniamo *Sistema dell'Enciclopedia*. In essi la *Logica* ha una diversa posizione e funzione. Si può illustrare quanto detto in questo schema:

Il cambiamento di posizione della logica non è nient'altro che la trasformazione dell'idea del Sistema. Ma questa trasformazione non è il cambiamento d'un punto di vista perché insostenibile, come sono soliti annotare nei loro registri contabili di storia della filosofia gli scrittori filosofici di professione e gli specialisti; si tratta invece d'una trasformazione del Sistema, che si fa strada proprio nell'iniziale realizzazione del Sistema della Fenomenologia e che conferisce alla «Fenomenologia dello spirito» il suo significato proprio con il farla diventare superflua.

Noi distinguiamo i due Sistemi non come un *primo* ed un *secondo*, perché un altro sistema ancora precede il Sistema della Fenomenologia: quello che si usa definire il Sistema di Jena. Si tratta in realtà d'un termine approssimativo, giacché dobbiamo arguire da più segnali che solo nel periodo di Jena e proprio durante la sua formazione Hegel abbia concepito quell'idea di Sistema specificamente propria del suo pensiero e che molteplici ne furono gli abbozzi. Sebbene le fonti siano ancor oggi scarse,

esistono indizi che Hegel già prima del periodo di Jena, a Francoforte, avesse concepito l'intero della filosofia — dunque il Sistema — ed invero in stretta connessione con un penetrante e sistematico confronto con la grecità, cui proprio in quel periodo si accostò, soprattutto in seguito alla sua amicizia con Hölderlin, allora assai intensa. L'impronta lasciata da questo confronto con la grecità, cioè, dal punto di vista filosofico, con Platone ed Aristotele, è nel Sistema di Jena così fondamentale e persistente, che nessuno che si sia anche solo provato ad un eguale approfondimento può credere che esso abbia potuto esser stato maturato in un solo semestre, per quanto si voglia rendere giustizia allo spirito e all'energia di Hegel. Tale confronto dev'essere cominciato già a Francoforte, ed essere poi progredito fino ad una chiarificazione essenziale. Si può dunque parlare non senza fondamento d'un Sistema di Francoforte, e soprattutto non si deve ritenere dopotutto che, per quanto ci è dato di giudicare dell'esistenza filosofica di Hegel, egli se ne sia andato da Francoforte alla volta di Jena solo per diventare *Privatdozent* ed intraprendere una carriera accademica. Egli *sapeva*, venendo da Francoforte, cosa voleva a Jena come filosofo; lo sapeva come si può sapere a 31 anni che progetti ha per noi la filosofia se ci si chiama Hegel.

Nel complesso abbiamo dunque questa successione di progetti di sistema e di sistemi: il Sistema di Francoforte — il Sistema di Jena — il Sistema della Fenomenologia — il Sistema dell'Enciclopedia. L'ultimo e vero e proprio sistema hegeliano, il Sistema dell'enciclopedia, mostra un'affinità assai più forte con i progetti di sistema precedenti che con il Sistema della Fenomenologia. Quest'ultimo resta isolato all'interno della filosofia hegeliana: eppure appartiene necessariamente alla forma interna sua propria. Infatti la *Fenomenologia dello spirito* resta, per ripetere quanto già si è accennato, l'opera ed il percorso che preparava allora e continua a preparare ancor oggi, in un senso determinato e necessario, il terreno — o meglio lo spazio, la dimensionalità, il campo d'estensione — per il Sistema dell'Enciclopedia. Che la Fenomenologia non compaia più come parte fondamentale nel Sistema dell'Enciclopedia, non è da attribuirsi ad una carenza di questo Sistema, ma piuttosto il venire meno della Fenomenologia — dopo che il Sistema con essa aveva trovato il suo inizio — designa il cominciamento di questo Sistema, compito per il quale

solo la Logica si mostra adeguata. Giacché il Sistema del sapere assoluto, se intende rettamente se stesso, deve essere assoluto anche nel suo cominciamento. Poiché dunque la Fenomenologia non comincia in modo assoluto come la Logica e perciò resta al di fuori del cominciamento ed inizio del Sistema, poiché però d'altra parte proprio la Fenomenologia ha preparato la sfera di un possibile cominciare assoluto, in questo suo venir meno nel Sistema dell'Enciclopedia si attesta appunto la sua ineludibile appartenenza a questo. Ma a soddisfare tale appartenenza non basta il fatto che la Fenomenologia venga a ridursi ad una parte d'una sezione della terza parte del Sistema dell'Enciclopedia, seppure anche ciò sia di nuovo richiesto dal Sistema. La *Fenomenologia dello spirito* ha di conseguenza una doppia posizione nel Sistema dell'Enciclopedia: in certo senso essa è parte fondamentale *per* il Sistema e pure essa stessa non è che una componente *interna* al Sistema.

Questa doppia posizione della Fenomenologia dello spirito non va in nessun modo ascritta ad una presunta irresolutezza di Hegel riguardo alla Fenomenologia e alla sua funzione, ma risulta dal sistema stesso. Dovremo dunque d'ora in poi interrogarci, in connessione con l'interpretazione dell'opera, sulle seguenti questioni:

1. Come si fonda, dal punto di vista del Sistema, la doppia posizione della Fenomenologia dello spirito?

2. Fino a che punto Hegel può in generale produrre questa fondazione sul suo terreno?

3. Quale problema di principio della filosofia viene alla luce nella doppia posizione della Fenomenologia dello spirito?

Non potremo eludere queste domande. Pure sarà possibile porle e rispondere ad esse solo dopo aver colto chiaramente il carattere *primario* della Fenomenologia dello spirito ed averlo afferrato nelle sue dimensioni essenziali.

§ 2. *La concezione hegeliana d'un Sistema della scienza*

a) La filosofia come «la scienza»

Il carattere primario della *Fenomenologia* si desume solo dal compito interno che l'opera nel suo complesso è chiamata

propriamente a svolgere sin dall'inizio al servizio della filosofia hegeliana e della sua realizzazione. Ma questo compito interno al servizio dell'intero della filosofia ci si annuncia nel titolo completo dell'opera: Sistema della scienza. Prima parte. Scienza dell'esperienza della coscienza (Scienza della Fenomenologia dello spirito). L'esplicazione di questo titolo, che non può che essere provvisorio, ci conduce ad una prima approssimativa comprensione del compito e ci consente dunque di gettare uno sguardo sul corso di ciò che accade nell'opera.

Ripetiamo dunque la domanda iniziale: in che misura il Sistema della scienza vuole come sua prima parte la scienza dell'esperienza della coscienza, ossia la scienza della fenomenologia dello spirito?

Che cosa significa «*Sistema della scienza*»? Badiamo bene: il titolo non dice: Sistema delle scienze. Non si tratta dunque di raggruppare o d'articolare in un ordine la molteplicità delle scienze esistenti, ad esempio la scienza della natura, la scienza della storia. Il Sistema non s'orienta affatto in questa direzione. Ne va *della* scienza e del *suo* Sistema. Con *la* scienza, ancora, non si intende la ricerca scientifica in assoluto e in generale, nel senso in cui potremmo dire per esempio: la barbarie minaccia la sopravvivenza *della* scienza. *La* scienza, del cui Sistema qui si tratta, è l'intero del sapere più alto ed autentico. Questo sapere è la filosofia. Scienza è qui intesa nello stesso significato che nel concetto fichtiano di 'dottrina della scienza'. Questa dottrina non si preoccupa delle scienze — non è né 'logica' né 'teoria della scienza' — ma *della* scienza, cioè dell'autodispiegamento della filosofia in quanto sapere assoluto.

Perché la filosofia viene chiamata '*la* scienza'? Siamo inclini — perché abituati — a spiegare così questa identificazione: la filosofia assicura alle scienze esistenti o possibili i fondamenti, cioè la delimitazione e la possibilità dei loro ambiti — ad esempio natura e storia — e la fondazione del loro procedere. In quanto fondazione di *tutte* le scienze, solo la filosofia può essere a buon diritto scienza, dacché non può essere da meno di ciò che da essa deve scaturire: le scienze. Se all'ambito, la cui fondazione la filosofia intraprende in una tale interpretazione del proprio compito, non s'ascrive solo il sapere nella modalità del sapere teoretico delle scienze, ma anche tutte le altre forme del sapere, — quello tecnico-pratico e pratico-morale — sarà allora solo

seguire l'evidenza denominare 'la scienza' ciò che sta a fondamento [*die Grundlegung*] di tutto questo.

Questa concezione della filosofia è viva dai tempi di Cartesio, ed è stata da allora sviluppata in vari modi, più o meno espliciti o completi. Essa ha condizionato i secoli successivi e ha cercato una sua giustificazione retrospettiva nella filosofia antica, per la quale pure la filosofia costituiva un sapere, anzi il sapere più alto. Questa rappresentazione della filosofia come *la* scienza ha guadagnato sempre più terreno nell'800 fino ai nostri giorni; ma non in conseguenza d'una sua intima pienezza o per la forza d'un impulso originario del filosofare, bensì, come nel neokantismo, a causa della perplessità circa il compito proprio della filosofia, che sembrò esserle stato usurpato quando le scienze ebbero invaso tutti gli ambiti del reale. Alla filosofia restava solo il compito di farsi scienza di tutte queste scienze. Tesi cui ci si poteva affidare con tanta più sicurezza in quanto sembrava poter far valere il suo diritto sin da Kant e da Cartesio, se non addirittura da Platone.

Ma questa concezione dell'essenza della filosofia — «nello spirito della più radicale scientificità» [11] — acquistò una forma positiva, radicale ed autonoma solo con Husserl: in questo concetto della filosofia «io recupero l'idea più originaria della filosofia, che sta alla base, a partire dalla sua prima salda formulazione da parte di Platone, della nostra filosofia e della nostra scienza europea e che impone un compito imperituro» [12].

Eppure noi non comprendiamo ancora, a partire da questo nesso tra la filosofia e le scienze, e dalla filosofia così concepita come scienza, perché per l'idealismo tedesco la filosofia è *la* scienza. Né, muovendo da questo assunto, ci è possibile intendere la determinazione dell'essenza della filosofia nel pensiero antico. Per quanto la tradizione della filosofia moderna sia di certo ancora assai viva in Fichte e Schelling e nell'idealismo tedesco in generale, è però anche vero che, per questi pensatori ed in modo particolare per Hegel, la filosofia non costituisce *la* scienza per il fatto che in essa deve aver luogo la giustificazione ultima delle

[11] E. HUSSERL, *Nachwort zu "Ideen einer reinen Phänomenologie..."*, in "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", p. 549 (*Postilla alle Idee*, in *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia trascendentale*, Torino, 1976, v. III, p. 915).

[12] *Ivi*.

scienze e di ogni sapere; ma piuttosto perché, per un impulso più radicale di quello della fondazione del sapere, è necessario *oltrepassare il sapere finito nell'acquisizione del sapere infinito.* Difatti questo compito, di cui si è parlato in principio, della fondazione delle scienze, ovvero la realizzazione d'un'idea della più rigorosa scientificità del sapere e del conoscere, è possibile anche senza questa specifica problematica dell'autodispiegamento della filosofia in quanto sapere assoluto, quale è propria della filosofia dell'idealismo tedesco. Se il compito della fondazione delle scienze, che s'abbia più o meno chiarezza sulle sue finalità, spinge allo stesso tempo nella direzione del sapere assoluto, finisce allora per perire di propria mano e rinunciare al proprio tratto caratteristico; tale fondazione non è infatti poi più sapere assoluto, perché è fondazione delle scienze, ma può essere questa fondazione nel suo senso proprio solo in quanto essa cerca di fondare se stessa come sapere assoluto. Ma questo è un compito che non ha nulla a che fare con una fondazione delle scienze. Che cosa si renda positivamente necessario a questo scopo, quali scelte vadano dunque fatte sin dal principio — tutto ciò impareremo a conoscerlo e a comprenderlo attraverso l'interpretazione della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel.

Ci imbattiamo qui ad ogni modo subito in un equivoco assai in voga di questi tempi, per il quale si tenta di accostare a Hegel, per trovarne conferma nel suo pensiero, i tentativi odierni di fondare la filosofia come la prima e vera e propria scienza. Quando Hegel scrive nella Prefazione alla *Fenomenologia*: «La vera figura nella quale la verità esiste, può essere soltanto il sistema scientifico di essa. Collaborare a che la filosofia si avvicini alla forma della scienza — alla meta raggiunta la quale sia in grado di deporre il nome di *amore* del *sapere* per essere *vero sapere* —, ecco ciò che io mi son proposto»[13], — in affermazioni di questo tipo la parola 'scienza' ha tutt'altre risonanze, ed il concetto di scienza un significato completamente diverso. Difatti questo significato del concetto di scienza risulta dal proseguimento, in un senso assai determinato ed in sostanza ultimo, *di quell'*impostazione cui era già stato improntato nell'antichità il contenuto effettuale del problema portante della filosofia occidentale. A confronto con questa intima intenzione,

[13] II, 6, Prefazione (*FS*, I, p. 4).

di portare alla sua piena configurazione il problema portante della filosofia occidentale e antica, la tendenza orientata ad una fondazione delle scienze e ad una conseguente configurazione della filosofia come scienza rigorosa resta, quanto al suo significato, secondaria e subordinata.

Ma questo problema portante della filosofia occidentale non è altro che la domanda: «Cos'è l'essente?». L'impostazione di questa domanda sta in un'intima connessione effettuale tra il λόγος, il νοῦς, la *ratio*, il pensiero, la ragione, il sapere. Il che non vuol dire soltanto e in primo luogo che l'interrogazione su cosa sia l'essente vada trattata per il mezzo d'un *procedimento* pensante e teoreticamente saputo in un sapere; ma la tesi per la quale l'interrogazione sull'essente sta in connessione con il λόγος, dice qualcosa sul *contenuto effettuale* di questa domanda, cioè che l'essente in quanto essente, cioè in vista del suo essere, viene concepito *a partire dal* λόγος *e in quanto* λόγος. Ciò vuol dire che il determinare la connessione tra l'essente, l'ὄν, il λόγος, rappresenta già una *risposta* decisiva e tutt'altro che casuale alla domanda portante della filosofia.

Questa risposta, che si preparava necessariamente nell'impostazione della filosofia antica, è stata attuata radicalmente da Hegel, vale a dire che il compito riposto nella filosofia antica è stato da lui condotto ad un compimento reale — tale da *attuare* effettivamente la risposta. (Di conseguenza *l'essente in quanto tale*, il reale nella sua realtà effettiva vera e piena è l'idea, *il concetto*. Il concetto è però la potenza del tempo, vale a dire il *concetto puro elimina il tempo*[14]. In altri termini, il problema dell'*essere* giunge ad un'autentica formulazione solo e soltanto ove il *tempo venga dissolto* [*zum Verschwinden gebracht ist*]). In quanto ciò accade nella filosofia hegeliana, si fa chiaro che in essa la filosofia è *la* scienza, cioè il sapere assoluto.

Se ora io affermo che la filosofia *non* è scienza, ciò significa dunque, dal punto di vista del contenuto effettuale del problema della filosofia, che il suo problema portante non può fermarsi allo stadio della sua formulazione nella filosofia antica, e neppure di conseguenza continuare a porsi sul terreno della problematica hegeliana. Con il che in definitiva si viene insieme a dire che la filosofia non può tornare ai suoi problemi

[14] Cfr. II, 604 (*FS*, II, 298).

fondamentali se intende se stessa in primo luogo come fondazione del sapere e delle scienze sul filo conduttore dell'idea d'una scientificità rigorosa.

Se pongo il compito della filosofia nella tesi: *la filosofia non è scienza* — una determinazione del compito che appare solo negativa, ma la cui positività si manifesta compiutamente nel titolo del mio libro *Essere e Tempo* — ciò non vuol dire che la filosofia debba essere consegnata nelle mani di una sorta di *Schwärmerei*[15] e di qualsiasi altra arbitraria visione del mondo e della sua corrispondente predicazione — che porta di questi tempi il nome importante di «filosofia dell'esistenza» — per le quali ogni concettualità e problematica effettiva decade a mera tecnica e schematica. Non mi è mai passato per la testa di predicare una «filosofia dell'esistenza». Si tratta piuttosto di riproporre il problema più interno alla filosofia occidentale, la domanda sull'essere — che è riferita al λόγος non solo in quanto *mezzo*, ma in quanto *contenuto* — cioè il problema dell'*ontologia*. Che la filosofia sia *la* scienza e scienza in generale, non può essere deciso a partire da un qualsiasi ideale conoscitivo, ma solo dal contenuto effettuale e dalle necessità interne del suo primo ed ultimo problema, della *domanda sull'essere*. Se la filosofia non può essere e restare *la* scienza, non è con ciò consegnata all'arbitrio, ma è solo diventata *libera* per il compito che le è affidato ogni volta che essa vuol farsi opera e realtà: è diventata libera di essere ciò che è — filosofia.

Nella filosofia non conta né il legame con lo scientifico, né quello con l'ascientifico, ma solo quello con la cosa stessa, una e medesima da Parmenide a Hegel. E come stanno le cose con Kierkegaard e Nietzsche? Non possiamo affermare senz'altro, di certo non così frettolosamente, che essi non siano stati filosofi: essi erano tali, e appartengono a pieno diritto alla storia della filosofia. Forse qualcosa che in realtà *non* è filosofia, e per la quale ancora non possediamo alcun concetto, ha trovato realtà in questi pensatori, che non prenderemo mai abbastanza in considerazione. Per la comprensione e l'efficacia di questo qualcosa è più importante andare alla sua ricerca piuttosto che servirsi già di esso, senz'altro indugio, contro la filosofia. Resta comunque

[15] NdT. Letteralmente *fanatismo, zelo*; ma il termine contiene risonanze religiose (si pensi alla *Schwärmerei* pietistico-romantica).

aperta la possibilità che il nostro tempo e quello futuro restino privi di un'effettiva filosofia. Carenza, questa, che gli si confarrebbe senza difficoltà.

L'impulso odierno della filosofia, confuso e svuotato nelle sue relazioni reali con la tradizione della filosofia — cioè con il presente effettivo del suo spirito — questo impulso attuale doveva essere previamente menzionato solo per dire che, per quanto esso ci si presenti ad ogni passo, dobbiamo sospingerlo costantemente da parte, se vogliamo cogliere qualcosa della problematica della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel.

b) Sapere assoluto e relativo; la filosofia come il Sistema della scienza

Quanto si è detto è servito a chiarire, almeno in negativo, cosa significa il titolo generale della *Fenomenologia dello spirito* — « Sistema della scienza ». In positivo esso vuol dire: Sistema del sapere assoluto. Ma cosa significa 'sapere assoluto'? Potremo saperlo solo attraverso un'interpretazione della *Fenomenologia dello spirito*. Ma già ora ci è possibile — e persino doveroso — elaborare un concetto preliminare del termine 'sapere assoluto'.

'Assoluto' significa in primo luogo 'non relativo'. Ma come va inteso questo 'relativo' riferito al sapere? Un sapere relativo è evidentemente in primo luogo un sapere che sa questo *o* quello e dunque *non* sa altro. Relativo, dunque, in quanto la relazione sussiste in riferimento all'uno e *non all'altro*. È solo relativo un sapere per il quale — senza che esso lo sappia — ciò che *non sapendolo* non sa è sempre ancora altro. Il sapere relativo è quello che *non* sa *tutto ciò che* è possibile sapere. Pure questo concetto del sapere relativo sarebbe meramente quantitativo: non tutto; corrispondentemente, la rappresentazione del sapere assoluto sarebbe solo quantitativa: *tutto il sapere*. Ma per Hegel i concetti di relativo e di assoluto come caratteri del sapere non sono da intendersi come quantitativi, bensì come qualitativi. Un sapere, che per la sua portata sa tutto, dunque è assoluto dal punto di vista quantitativo, può essere lo stesso per la sua *modalità* di sapere (*quale*, *qualitas*) relativo. In che senso? Che vuol dire allora 'relativo' come carattere del *come*, della modalità del sapere? Non è appunto relativo ogni sapere nella sua modalità più propria, cioè non è in sé una relazione, un

riferimento al saputo? Non è il sapere in quanto tale un sapere di...? Proprio questa è la posizione che Hegel contesta e deve contestare, per affermare un sapere assoluto qualitativamente *non* relativo. Di certo non abbiamo compreso neppure il concetto hegeliano di *relatività* del sapere se intendiamo con questo termine che esso sia *in sé* una relazione a... Cercherò di chiarire, attraverso il significato letterale di queste definizioni — naturalmente in via provvisoria — cosa Hegel intendesse effettivamente e sempre con le espressioni 'sapere assoluto' o 'sapere relativo' in quanto caratteri qualitativi.

Relativa è una *scientia* in quanto *scientia relata*, vale a dire non semplicemente in quanto *riferita-a*, ma in quanto è un sapere che nel suo atteggiamento di sapere è *relatum* — riferito — a ciò che sa, e che, condotto aldilà di ciò che sa, *resta sapendo presso il saputo*, lo sa appunto in modo tale che si lascia trattenere dal saputo — sapendo il saputo, sapendolo si *dissolve* in esso, si dà ad esso e così — sapendo — in esso si perde. Anche se un tale sapere sa *tutto* ciò che si può sapere, non ha deficienze quantitative, dunque è assoluto — qualitativamente, quanto alla modalità del sapere, esso è relativo. Se noi pensiamo, ad es., tutto l'ente semplicemente presente, e questo ente semplicemente presente lo pensiamo in quanto creato da un Dio che è anch'egli semplicemente presente, allora questa totalità dell'essente così saputo sarà tuttavia saputa solo relativamente. Questo sapere relativo — il sapere irretito e costretto nel suo saputo — è ciò che Hegel chiama « la coscienza ».

Pure — ci chiederemo — esiste ancora una possibilità del sapere qualitativamente diversa? Questa questione può evidentemente venir risolta — qualora la si risolva appropriatamente — soltanto a partire dalla qualità del sapere, cioè dobbiamo chiedere: la qualità del sapere relativo in quanto tale consente qualcosa di diverso? Qualitativamente diverso dal sapere relativo, cioè dal sapere riferito al saputo e là rimasto legato, sarebbe un sapere tale da non rimaner legato, ma che si scioglie, si dis-stacca [*ab-löst*] dal suo saputo ed in quanto distaccato — assoluto — sarebbe tuttavia ancora un sapere. Lo svincolarsi dal e del saputo non è un abbandonare il saputo, un « abbandono » [« Verlassung »] ma un « superamento che conserva »[16], uno

[16] Cfr. VII2, 21; *Enzyklopädie*, III Teil. *Die Philosophie des Geistes, Einleitung.*

svincolarsi *che sa*; cioè: il saputo viene ancora saputo ma in modo tale che esso, nel suo essere saputo, *si trasforma*.

Un tale sciogliersi presuppone evidentemente il *vincolo* del sapere relativo, e lo svincolarsi, in quanto *sciogliersi che sa*, dev'essere in primo luogo proprio un sapere nel senso del sapere relativo. Una tale possibilità di liberare, per così dire, il cosiddetto sapere relativo, l'abbiamo per il fatto che noi stessi possiamo ancora di nuovo sapere questo sapere relativo, cioè la coscienza di ciò che è semplicemente presente nel senso più lato. La coscienza, risolvendosi nelle cose, si scioglie in certo modo da esse non appena sa di se stessa — *in quanto* coscienza, e sapendo se stessa diventa ciò che noi adeguatamente designiamo come *autocoscienza*. Giace qui, nell'essenza del sapere relativo, una possibilità di distacco, e si pone ora la questione — ed è una delle questioni decisive di Hegel nel confronto con la filosofia del suo tempo e con la filosofia di Kant — se in questo sapere si è realmente compiuto questo distacco, oppure se anche questo sapere sia ancora *coscienza*, seppure *autocoscienza*.

Non è anche questo sapere, che si distacca sapendo dalla coscienza e che, per parte sua, sa che essa, la coscienza, è un sapere relativo, ora legato non semplicemente al saputo nella coscienza, ma alla coscienza in quanto suo saputo? Concepiamo così in modo del tutto adeguato anche questo sapere che si distacca dalla coscienza come auto*coscienza*. Certo, ma da ciò consegue in primo luogo soltanto *che l'autocoscienza*, seppure distaccandosi, è tuttavia ancora relativa, *non è* dunque *il sapere assoluto*. Ciò che al sapere è dato da sapere in questo distacco è che esso stesso è un sapere. Esso sa se stesso, è un'autocoscienza. Nell'autocoscienza sta dunque una duplicità: in primo luogo, che il sapere può svincolarsi; in secondo luogo, una nuova forma del sapere che però può essere solo coscienza, cosí che ora il sapere s'irrigidisce nell'*io* e resta aderente a se stesso — cosicché esso si lega *a sé e all'io*, ed ha dunque un doppio legame e una doppia relatività: esso sa se stesso come sé e questo sé in quanto differenziato dalle cose semplicemente presenti. Così anche l'autocoscienza, nonostante tutto, è ancora relativa, anche se si è fatto valere un distacco.

Frattanto proprio questa autocoscienza annuncia, in quanto relativa e pure anche non relativa, la possibilità di uno scioglimento, di una liberazione. Ed invero uno svincolamento

che non mette semplicemente da parte ciò da cui si svincola, ma, nel distaccarsi che sa — sapendolo — prende con sé, in sé, lega a sé — a sé in quanto ciò che si libera. Questo sapere autocosciente della coscienza è per così dire un sapere relativo libero, ma in quanto relativo pure non assoluto, cioè non propriamente libero.

La modalità *pura* del sapere non-relativo sarà evidentemente soltanto quel sapere che già si distacca dall'autocoscienza, non è avvinto ad essa, ma sa ancora questa stessa, pure non in quanto qualcosa semplicemente preso *per sé, accanto* al quale ancora sussista la semplice coscienza, ma in quanto autocoscienza della coscienza. *Il sapersi in quanto origine non vincolata dell'unità e coappartenenza di entrambe*, dell'autocoscienza e della coscienza, questo sapere *è il sapere puramente non legato, puramente svincolato, il sapere assoluto* — nella denominazione provvisoria: la ragione. Nella sua assolutezza, nel suo esser-sciolto è il sapere che, non sapendo in modo relativo, vincola a sé il saputo in modo relativo, sapendo lo occupa e mantiene propriamente.

Coscienza, autocoscienza, ragione — tutt'e tre Hegel le designa anche come coscienza. 'Coscienza' ha dunque un triplice significato: 1. Ogni modalità di sapere; 2. Essere riferito alle cose senza sapersi come sapere; 3. Coscienza nel senso di autocoscienza.

Tutto ciò che è saputo relativamente è — qualitativamente, non solo quantitativamente — un limitato. Ma ogni limitato è nella sua molteplicità riferito in sé all'assoluto, all'illimitato. Perciò Hegel dice nel suo trattato sulla differenza tra i sistemi di Fichte e Schelling (1801): «Ma poiché questo rapporto del limitato con l'assoluto è un molteplice, i limitati essendo molteplicità, il filosofare deve mirare a porre in rapporto questa molteplicità come tale; deve sorgere il bisogno di produrre una totalità del sapere, un sistema della scienza. Solo in questo modo la molteplicità di quei rapporti si libera dalla contingenza, ottenendo essi il loro posto nel nesso della totalità oggettiva del sapere ed essendo stata realizzata la loro oggettiva completezza. Il filosofare che non si costruisce come sistema è una fuga continua di fronte alle limitazioni, è più una lotta della ragione per la libertà che un puro conoscere di sé, fattosi sicuro e chiaro in rapporto a se stesso. La ragione libera e il suo agire sono una cosa sola, e la sua attività è una pura esposizione di se stessa» [17].

[17] I, 199 (*DFS*, 35).

Il sapere assoluto è il sapere puro in senso proprio, *la* scienza. La scienza che in quanto tale conosce assolutamente, «conosce l'assoluto»[18]. La scienza in quanto sapere assoluto è in *sé*, nella sua essenza più intima, *Sistema*. Il Sistema non è una qualsiasi cornice, un qualche ordine successivo che sopravvenga poi al sapere assoluto, bensì il sapere assoluto è concepito soltanto, sa se stesso solo se si dispiega e si espone nel sistema e come sistema. Non ci è dunque lecito circoscrivere il titolo complessivo sotto cui sta la Fenomenologia dello spirito, il titolo «Sistema della scienza», in «Sistema della filosofia», ma *filosofia* di per se stessa non significa altro che *la scienza nel Sistema: Sistema della scienza* (in quanto sapere assoluto). (Si chiarisce qui quanto sarebbe insensato, in riferimento al concetto hegeliano della filosofia, parlare di una sua aspirazione ad una 'filosofia scientifica' nel senso oggi corrente della parola).

§ 3. *Il significato della prima parte del Sistema nella designazione dei suoi due titoli*

Il Sistema della scienza esige quale sua prima parte la scienza dell'esperienza della coscienza ossia la scienza della fenomenologia dello spirito. Cosa vuol dire questo?

In primo luogo non possiamo perdere di vista il fatto che la prima parte è scienza. Ora, ciò non può voler dire: una qualche disciplina scientifica tra altre, ma scienza è il sapere assoluto e questo è in sé il Sistema. La prima parte del Sistema della scienza è essa stessa, in quanto scienza, il Sistema, il Sistema nella sua prima esposizione.

Come dev'essere questa prima esposizione del sistema? Ce lo dicono i due titoli per la designazione della prima parte del Sistema della scienza. Questi titoli suonano diversi, dicono cose diverse eppure intendono la stessa cosa. Cerchiamo dapprima di chiarire ciascuno dei due per se stesso per determinare poi ciò che in essi vi è di identico ed unitario, e così, a partire da ciò, di capire che cosa sia peculiare alla prima parte della scienza[19]. Ma ciò consente già uno sguardo preliminare su ciò che è peculiare

[18] II, 61, Introduzione. (*FS*, I, 67).
[19] Cfr. II, 28, Prefazione. (*FS*, I, 28).

della seconda parte del Sistema della fenomenologia, e cioè, secondo quanto si è detto prima: uno sguardo alla prima parte fondamentale del Sistema definitivo dell'Enciclopedia.

a) «Scienza dell'esperienza della coscienza»

Il primo titolo per la designazione della prima parte del Sistema della scienza suona: «scienza dell'esperienza della coscienza». Le parole dalle quali è composto il titolo — nella misura in cui le consideriamo dall'esterno — sono per noi usuali, specialmente se conosciamo la terminologia filosofica. Pure, questa familiarità non ci aiuta per nulla; al contrario, ci fuorvia. E saremo già persi senza speranza se non stabiliamo dapprincipio e per tutto il successivo percorso che 'scienza' significa qui: 'sapere assoluto'. Solo così diventa comprensibile cosa significhi 'esperienza', cosa 'coscienza', 'esperienza della coscienza' ed infine 'scienza dell'esperienza della coscienza'.

Certo, ogni titolo che sia reale, non scelto cioè per risolvere un qualche imbarazzo o per la sua sola suggestività, lo si può comprendere soltanto nella piena appropriazione dell'opera che lo porta. Questa appropriazione è già necessaria per la comprensione dell'Introduzione all'opera; dunque anche se noi, nella discussione del titolo, ci rapportiamo innanzitutto all'Introduzione alla Fenomenologia[20], ma anche alla grande Prefazione[21], otteniamo così soltanto una comprensione condizionata e provvisoria del titolo. Ma soprattutto dobbiamo rinunciare ad una interpretazione conclusa dei brani citati.

«Scienza dell'esperienza della coscienza» — poiché i concetti 'scienza' e 'coscienza' in senso hegeliano sono provvisoriamente chiariti, chiediamoci ora: cosa vuol dire 'esperienza'?

Conosciamo già questa espressione per es. come termine della *Critica della ragion pura* di Kant. Una delle formulazioni del problema della *Critica* è l'interrogazione sulla possibilità dell'esperienza. Esperienza significa qui la totalità della conoscenza teoretica dell'ente semplicemente presente (natura). In questo senso ancor oggi le scienze della natura si chiamano scienze d'esperienza. Questa esperienza è oggetto e tema della cono-

[20] II, 59-72 (*FS*, I, 65-78).
[21] II, 3-58 (*FS*, I, 1-61).

scenza filosofica riguardo alla sua essenza. Perciò si poté concepire la *Critica della ragion pura* come scienza dell'esperienza, «teoria dell'esperienza», come una teoria che viene costituita sull'esperienza — su ciò che essa è.

Ma quando Hegel designa la Fenomenologia dello spirito come scienza dell'esperienza, allora 1. l'esperienza non è intesa in senso kantiano; 2. la fenomenologia in quanto la scienza in generale non è sapere *di*, cioè *su* l'esperienza, neppure e tanto meno se noi intendiamo l'espressione alla maniera hegeliana. Cosa vuol dire *per Hegel* esperienza? Il concetto hegeliano è per lo meno *connesso* con quello kantiano e con il suo problema? E se anche non lo è, *da dove* prende Hegel il suo concetto di esperienza, evidentemente assai peculiare?

Cosa significa dunque in generale nell'uso corrente, prima di ogni applicazione filosofica, la parola *esperienza*? Bisogna riflettere su questo punto per rendersi conto di come Hegel non ponga arbitrariamente, né senza fondamento, tale parola in una posizione centrale.

Diciamo per es.: ho saputo[22] [*erfahren*] che è successo questo e quest'altro — che il fulmine ha colpito una casa. Ho saputo [*erfahren*] — non soltanto, in generale, sentito dire, ma l'ho sentito da qualcuno che lo sa, che *era* lui stesso *lí*, o che lo sa da chi era lì presente; l'ho saputo, l'ho appreso. O quando qualcuno che era stato mandato ad informarsi di qualcosa (dello stato di un malato) torna dicendo: «con tutta la buona volontà non ho potuto *sapere* [*erfahren*] nulla», significa allora: cavar fuori qualche notizia, *accertare come stanno le cose*. 'Venire a sapere' [*erfahren*] significa qui come in casi simili: apprendere, accertare come stanno le cose, cosa si svolge e cosa si è svolto. 'Venire a sapere' ⟨come portare ad esperienza⟩ ['*in Erfahrung bringen*'] significa seguire in qualche modo *la cosa stessa* e così verificare se trova conferma ciò che si dice e si crede. 'Venire a sapere' in questo senso significa: confermare un'opinione presso la cosa stessa. Esperienza è allora una conoscenza confermata 'andando-lì-noi-stessi-a-vedere'. Conoscenze simili rendono chi si lasci guidare da loro un *esperto*. In quanto tale, questi può essere

[22] NdT.: in tedesco il verbo *erfahren* ha anche il significato generale di 'venire a sapere', laddove in italiano il verbo *esperire* ha una portata assai più limitata.

provato, per es. un medico di provata abilità. Qualcuno «ha esperienza», cioè si muove bene, sa riconoscere come si debba 'procedere' ['*verfahren*'] per potere 'andare nella giusta direzione' ['*gut fährt*'] in ogni circostanza, cosicché la cosa non venga 'persa di vista' ['*verfahren*'].

Non possiamo occuparci di esporre tutte le differenze di significato e le stratificazioni nel concetto di esperienza, di chiarirle nelle loro gradazioni e soprattutto nelle loro connessioni. Dobbiamo ora piuttosto vedere in che direzione si muova l'impiego hegeliano della parola. E qui bisogna dire: non nella direzione dei significati finora addotti, che riuniamo in un primo gruppo, secondo il quale esperienza significa l'immediata probante evidenza [*Ausweisung*] di un'opinione e conoscenza nelle cose ⟨concrete⟩ [*Dinge*] e nelle cose [*Sachen*] in senso ampio, il ritorno all'intuizione di qualcosa in quanto ciò che conferma. Un secondo gruppo di significati non si riferisce solo e in prima istanza al momento del vedere-da-sé, esaminare qualcosa come assumerla-da-sé-come-appare-agli-occhi — per così confermare un'opinione e lasciarsi dunque guidare dall'opinione confermata —, ma è esperire nel senso del fare-esperienze, in cui la cosa esperita stessa deve confermarsi e dimostrarsi vera, come essa effettivamente stia, fino a che punto in essa qualcosa si dia o no, ovvero come essa si inserisca in altro; l'esperire è qui il comprovarsi della cosa stessa all'interno del contesto cui appartiene, e per esso. «Fare — e dover fare! — le proprie esperienze in...», «essersi arricchiti di esperienza» — sta in ciò per noi sempre una duplicità: dapprima traspare e s'agita in esso un certo esser-stati-delusi o meglio sorpresi. La cosa si è ben rivelata esser altro da ciò che ci si aspettava. Contemporaneamente però c'è in esso l'in più dell'imparare qualcosa di nuovo che si è ora ancor più e più propriamente confermato.

Distinguiamo in breve i due gruppi e concetti di 'esperienza':

1. Fare un'esperienza — dimostrare e confermare intuitivamente, *nella* cosa stessa, un'opinione su qualcosa.

2. Fare un'esperienza — lasciare che la cosa stessa confermi *se stessa* quale essa in verità è, cioè si dimostri vera.

Nel senso del primo significato di esperienza parliamo di scienze dell'esperienza, di «*scienze empiriche*». Ora, a seconda che si assuma in senso più o meno lato il concetto di intuizione probante, si trasforma il concetto di esperienza. Se non si limita

il concetto di intuizione probante all'esperienza sensibile — col che si intende in primo luogo ciò che viene mediato dagli organi di senso — ma si concepisce l'intuizione semplicemente come la modalità della conferma di un'opinione nella cosa opinata stessa, allora può risultarne il concetto di *intuizione delle essenze*. Ad es., la determinazione del rapporto strutturale tra soggetto e predicato in una proposizione non si può in generale né vedere con gli occhi né sentire con le orecchie; ma certamente non per questo ci inventeremo qualcosa a nostro piacere su questo rapporto, bisogna invece mostrare come tale il rapporto proposizionale che si dà anche in una proposizione posta in modo vivo, per rendere 'evidente' ciò che essa è, *porre in risalto* la sua essenza *facendola emergere dal rapporto stesso*. L'intuizione che la stessa essenza dà in questo primo senso è *l'intuizione fenomenologica*. Poiché un simile intuire si comprova nella cosa stessa, in ciò che in essa si dà, questo intuire può anche esser detto esperienza. In questo senso sostanzialmente esteso Scheler ha fatto uso dell'espressione 'esperienza fenomenologica' nei suoi primi grandi lavori degli anni venti. Anche Husserl sembra ultimamente aver assunto questa accezione ampliata del concetto nel suo uso del termine[23], in conformità alla concezione da tempo da lui sostenuta e spesso esplicitata, che la fenomenologia rappresenti l'empirismo e il positivismo puro correttamente intesi.

Il *concetto hegeliano della esperienza* nel titolo della sua *Fenomenologia* — scienza dell'esperienza della coscienza — non va affatto nella direzione dell'attuale concetto fenomenologico di esperienza citato. L'accento *non* sta sul *momento di significato della conferma tramite intuizione*. Con ciò è già detto anche — ed è in fondo sin dall'inizio superfluo sottolinearlo — che 'scienza dell'esperienza' non vuol dire affatto 'scienza empirica' nel senso attuale che il termine assume nella biologia o nella storia. Hegel non vuole sottolineare, con l'espressione 'scienza dell'esperienza', che questa scienza deve trovare nell'esperienza legittimazione e conferma — sia essa esperienza dell'intuizione sensibile o non sensibile. Perciò è del tutto fuorviante introdurre, a partire da qui e in generale, una connessione tra la fenomenologia attuale e

[23] Cfr. E. HUSSERL, *Formale und transzendentale Logik*, Halle, 1929 (tr. it. *Logica formale e trascendentale*, Bari, 1966).

quella di Hegel, quasi si trattasse per Hegel di un'analisi degli atti di coscienza e di esperienza come vuole Nicolai Hartmann.

Il concetto hegeliano di esperienza va piuttosto nella direzione del secondo gruppo di significati della parola 'esperienza': *fare la propria esperienza di qualcosa* — in senso, cioè, sia negativo che positivo — *in modo che questo qualcosa si dimostri vero*, esperire che esso non è come in principio appariva ma è in verità diverso. Ma questo qualcosa che esso non è non viene messo da parte, bensì l'apparire-così appartiene proprio a ciò di cui si fa l'esperienza, ed appartiene insieme a ciò di cui l'esperienza si arricchisce. Questo modo del fare-esperienza in Hegel non è certo riferito ad un qualche avvenimento, oggetto d'uso o persona. A cosa, allora? Ma questo viene detto nel titolo: scienza dell'esperienza della coscienza. Le esperienze dunque vengono fatte nella coscienza, questa è l'oggetto dell'esperire. Solo che, per quanto il significato comune del titolo induca a intendere 'esperienza *della coscienza*' come un *genetivus obiectivus*, tale interpretazione è assai dubbia. Esperienza della coscienza non vuol dire in primo luogo che le esperienze vengono fatte sulla coscienza e in essa, ma che è la coscienza stessa che fa le esperienze. Essa — la coscienza — è «essa medesima immersa nell'esperienza»[24]. In cosa fa le sue esperienze la coscienza, con cosa 'deve' farle? In se stessa, con se stessa. Dunque è effettivamente la coscienza l'oggetto dell'esperienza e la prima interpretazione è corretta? Assolutamente no, ma soltanto perché la coscienza è soggetto dell'esperienza, e questo in un senso del tutto determinato è in quanto sapere assoluto, solo per questo la coscienza è oggetto dell'esperienza, si può fare con essa un'esperienza e non il contrario. La coscienza, nella misura in cui fa l'esperienza in quanto soggetto — coscienza ed esperienza intese in senso hegeliano — non può farla altrimenti che in se stessa. Se invece si prende la coscienza in primo luogo come oggetto, allora è assai possibile descriverla, esperirla in altre maniere: esperienze fenomenologiche *nella* coscienza, che non hanno niente a che fare con le 'esperienze della coscienza' come le intende Hegel.

Esperienza della coscienza è dunque «l'esperienza che la coscienza fa di sé»[25]. Quali esperienze deve dunque fare con se

[24] II, 72 (*FS*, I, 78).
[25] *Ivi.*

stessa? Nei tratti fondamentali l'abbiamo già visto. La coscienza è dapprima sapere relativo, e lo è ad un punto tale che non sa nulla di *se stessa*, di ciò che essa è qui. Sa solo del suo *oggetto*, o meglio di questo in essa stessa, nemmeno dell'oggetto *in quanto tale*, cioè che esso sta-di-fronte [*gegensteht*], appunto per un sapere di esso. Non appena il sapere sa del suo oggetto in quanto tale sa di esso già che l'in-sé dell'oggetto è *per* la coscienza: *essere-per-la-coscienza*, esser saputo — questo essere per... è il *sapere*. Nella misura in cui la coscienza sa di sé che essa, in quanto sapere di..., fa esser-di-fronte [*gegenstehen*] l'oggetto [*Gegenstand*], l'oggetto perde il suo carattere di in-sé e diventa qualcosa d'altro, diventa *per la coscienza*, diviene un sapere; e questo sapere stesso, in quanto è saputo, diviene qualcosa d'altro da ciò che era prima, perché la coscienza si è semplicemente immersa in questo sapere dell'oggetto. Emerge un'altro modo del sapere; e ciò che prima era saputo, l'in-sé dell'oggetto, diventa altro.

Se dunque la coscienza *fa la sua esperienza* in sé, cioè in essa in quanto sapere dell'oggetto, e quindi anche in questo, allora deve esperire [*erfahren*] che essa stessa si fa altro. Essa *dimostra* a sé la *verità* di ciò che effettivamente è già nel sapere immediato, non saputo oltre, dell'oggetto. In questo inveramento essa perde la sua prima verità, ciò che essa riteneva dapprima e inizialmente di sé. Solo che in questo inveramento essa non perde soltanto, ma fa anche un'esperienza, si arricchisce di un'esperienza, acquisisce una verità, ed invero una verità su se stessa. Ne scaturisce per essa «il nuovo vero oggetto»[26], e nella misura in cui soltanto la coscienza e il suo sapere sono oggetto di questa esperienza, ciò significa: la coscienza si arricchisce del sapere del *sapere* di ciò che questo sapere è. Il sapere in questa esperienza scopre sempre più se stesso e viene così a se stesso, alla sua essenza più propria.

Così l'esperienza che la coscienza fa con se stessa, in corrispondenza con il concetto di esperienza precedentemente riportato al secondo posto, dà un duplice risultato, negativo e positivo: nell'esperienza che la coscienza fa con se stessa essa si fa altro; ma proprio questo diventar-altro-da-sé è un venire-a-se-stessa. «Ed esperienza vien detto appunto quel movimento in cui l'immediato, il non sperimentato, cioè l'astratto

[26] II, 70 (*FS*, I, 76).

[relativo], appartenga all'essere sensibile o al semplice solo pensato, si viene alienando, e poi da questa alienazione torna a se stesso; così soltanto ora, dacché è anche proprietà della coscienza, l'immediato è presentato nella sua effettualità e verità»[27]. L'esperienza viene definita un 'movimento', e Hegel dice chiaramente nell'Introduzione che la *coscienza* fa questa esperienza, «esercita» questo «movimento... in lei stessa»[28]. L'esperienza è quella della coscienza, possibile solo se la coscienza è *soggetto* dell'esperienza.

Nell'esperienza che la coscienza fa con *se stessa*, essa deve fare la sua *esperienza* con sé; essa si esperisce in quanto quella che *deve* fare tali esperienze con se stessa, cioè esperisce la necessità della sua propria essenza, e deve fare con se stessa questa esperienza — perché essa stessa in quanto sapere è per sua essenza non relativa, ma assoluta —: che il sapere relativo è solo perché essa è assoluta. Il sapere assoluto che sa se stesso puramente come sapere e in questa ipseità sa se stesso come il *vero* sapere: questo assoluto sapere è lo *spirito*. Infatti lo spirito è questo esser-presso-se-stesso che viene-a-sé nel diventar-altro-da-sé. Lo spirito è quella «*inquietudine assoluta*»[29], ma quell'inquietudine *assoluta* correttamente intesa, cui in fondo non può "accadere" più nulla. Più tardi si chiamerà «negatività assoluta», «affermazione infinita»[30].

Ciò che così nell'esperienza della coscienza circa se stessa risulta, viene alla luce, *si manifesta*, è lo spirito. Nell'esperienza in quanto movimento caratteristico della coscienza — il diventare-altro-da-sé nel venire a se stesso — accade il *venire-a-manifestazione dello spirito*, la *fenomenologia dello spirito*.

Ci siamo così improvvisamente ritrovati, nell'esplicare il *primo* sottotitolo della nostra opera — scienza dell'esperienza della coscienza —, nel *secondo* — scienza della fenomenologia dello spirito. Si è così già evidenziata la connessione interna tra i due.

b) «Scienza della fenomenologia dello spirito»

Anche per la comprensione del secondo sottotitolo, e dunque

[27] II, 28s (*FS*, I, 29).
[28] II, 70 (*FS*, I, 76).
[29] II, 127 (*FS*, I, 137).
[30] VII_2, 20.

per quella dell'intera opera, è decisivo che venga chiarito il genitivo nell'espressione 'fenomenologia dello spirito'. Non si tratta di un *genetivus obiectivus*, interpretazione alla quale si viene particolarmente indotti dall'erroneo accostamento alla fenomenologia odierna: quasi si trattasse di una ricerca fenomenologica sullo spirito, da distinguersi da una fenomenologia della natura o dell'economia. Hegel utilizza l'espressione 'fenomenologia' solo a proposito dello spirito ovvero della coscienza, e non perché lo spirito o la coscienza siano il tema esclusivo della fenomenologia —questo è piuttosto il modo in cui *Husserl* parla di «fenomenologia trascendentale della coscienza», che indaga la coscienza nella sua autocostituzione pura, e cosí nella costituzione della totalità della coscienza degli oggetti, una ricerca il cui programma di lavoro coprirebbe l'arco di interi secoli. Nel concetto *hegeliano* di fenomenologia dello spirito, lo spirito non è *oggetto* di una fenomenologia, e fenomenologia non è in generale il titolo di una ricerca scientifica *su* qualcosa — come lo spirito; ma la fenomenologia è *il* modo, e non uno tra gli altri, in cui lo spirito stesso *è*. Fenomenologia dello spirito significa la vera e propria *comparsa* totale dello spirito. Davanti a chi? A se stesso! Esser-fenomeno, manifestarsi significa comparire, e comparire così che si mostra con ciò qualcosa di diverso rispetto a ciò che è comparso finora, che, ciò che compare, compare *di contro* a ciò che è apparso finora e questo decade così *a mera parvenza* [*Schein*].

Il manifestarsi, in quanto questo mostrarsi comparendo del sapere è, in quanto *diventar-altro-da-sé* nel venire-a-se-stesso, l'esperienza in senso hegeliano rettamente intesa — il *dover-fare-esperienza-con-sé*. Il manifestarsi è il comparire nella duplicità del *mostrare*-sé e del comparire, nel mostrarsi, *di contro* a ciò che si è già mostrato, e del *mostrare* in tal modo questo quale *mera parvenza*. Manifestarsi è il diventar-altro-da-sé della coscienza nel suo sapere[31]. In questo senso Hegel, nella *Differenza tra il sistema di Fichte e quello di Schelling*, dunque in un contesto in cui si tratta di determinare come debba esser posto e concepito l'assoluto, dice già nel 1801 — sei anni prima della *Fenomenologia dello spirito*: «Manifestarsi e scindersi è una cosa sola»[32]. Lo

[31] Cfr. infra, p. 159: *Fenomeno e mondo sovrasensibile.*
[32] I, 263 (*DFS*, 87).

scindersi è l'allontanarsi e il contrapporsi, è il diventar-altro-da-sé.

Anche il manifestarsi e il fenomeno sono in Hegel primari e riferiti esclusivamente a ciò che già venne alla luce nel suo concetto di esperienza: il venir fuori di un negativo nella sua contraddizione con un positivo. Ciò che *si manifesta*, è questo no *e* sì nello stesso, la *contraddizione*. In questa storia fenomenica si manifesta lo spirito, l'assoluto. Perciò Hegel dice chiaramente già nel 1801, nello scritto sulla *Differenza*: «la contraddizione è la manifestazione puramente formale dell'assoluto»[33]. Nel diventare-altro al tempo stesso si dissolve e sorge qualcosa. Perciò Hegel scrive, nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*: «L'apparenza è un sorgere e un passare che né sorge né passa, ma che è in sé e costituisce l'effettualità e il movimento della vita della verità»[34]. Ma la verità, dobbiamo aggiungere a completamento di quanto detto a proposito del concetto di esperienza, la verità si dimostra vera solo nell'esperienza della coscienza in quanto sapere assoluto, spirito. Il manifestarsi, cioè il rivelarsi, non è alcunché di arbitrario o casuale che accada allo spirito, ma è l'essenza del suo essere.

Si vede ora che l'intero sottotitolo, *Scienza della fenomenologia dello spirito*, non è affatto un'espressione tautologica quale oggi la si vuole ritenere, dato che, secondo le concezioni attuali, la fenomenologia è scienza della coscienza e così il titolo hegeliano dovrebbe significare: scienza della scienza dello spirito. Non si tratta affatto di una cosa simile. Scienza *della* esperienza, scienza *della* fenomenologia, non è affatto *genetivus obiectivus*, ma esplicativo, per dire: la scienza è il sapere assoluto, cioè il movimento che la coscienza in se stessa esercita. Questo movimento è il dimostrarsi-vera della coscienza, del sapere finito in quanto spirito, dimostarsi-vero che è il comparire dello spirito, la fenomenologia. L'esperienza, la fenomenologia è il modo in cui il sapere assoluto si porta a se stesso, e proprio perciò essa è *la* scienza. Non è scienza *della* esperienza, ma *l'esperienza, la fenomenologia in quanto sapere assoluto nel suo movimento.*

Con ciò è detto dunque esplicitamente in che modo i due

[33] I, 194 (*DFS*, 31).
[34] II, 36 (*FS*, I, 37-38).

sottotitoli della prima parte del sistema della scienza si completino a vicenda. Il primo indica *ciò che* si deve dimostrare vero, presentare nella sua verità: la coscienza — in quanto *essa* fa l'esperienza; il secondo indica *in quanto cosa* essa si dimostra vera: in quanto spirito. La modalità dell'inveramento è l'esperienza, il fare-esperienza-con-sé, e questo è l'accadere della fenomenologia. L'esperienza che la coscienza fa nella scienza, in quanto cioè si porta al sapere assoluto è questa: che la coscienza è spirito e lo spirito è l'assoluto. «L'assoluto è lo spirito: questa è la più alta definizione dell'assoluto. Trovare questa definizione e comprenderne il significato e il contenuto, tale, si può dire, è stata la tendenza assoluta di ogni cultura e filosofia; a questo punto ha mirato coi suoi sforzi ogni religione e ogni scienza: solo questo impulso spiega la storia del mondo —»[35].

È ormai chiarito il titolo intero dell'opera: sistema della scienza. Prima parte. Scienza dell'esperienza della coscienza, ovvero scienza della fenomenologia dello spirito. Vediamo ora che per la comprensione del titolo è decisivo riferirsi al giusto concetto di scienza, che noi abbiamo ottenuto delimitando il significato di 'coscienza', 'sapere relativo', 'sapere assoluto'. Il sapere assoluto — ed esso soltanto — è in sé Sistema. Ci restava poi ancora da chiarire cosa significasse 'esperienza', 'spirito' e 'fenomenologia'. Da ciò è risultato che dobbiamo intendere il genitivo del sottotitolo come soggettivo, con il che è venuta alla luce allo stesso tempo la connessione tra i due sottotitoli. Hegel usa in un punto della Prefazione alla sua opera[36] un'espressione che trae il tratto decisivo da ognuno dei titoli fin qui discussi, dal titolo complessivo — *sistema* della scienza — e dai due sottotitoli — scienza dell'*esperienza* della coscienza, scienza della fenomenologia dello *spirito* —, per connetterli in una sola formula: «*Sistema dell'esperienza dello spirito*». Ciò vuol dire: l'opera è l'intero assoluto dell'esperienza che il sapere deve fare con se stesso, esperienza nella quale esso si rivela come spirito, come sapere assoluto che fa l'esperienza in modo sostanziale [*im Grunde*].

[35] VII2, 29; *Enzyklopädie*, III Teil. *Die Philosophie des Geistes, Einleitung.* (*ESF*, 375).
[36] II, 30 (*FS*, I, 30).

§ 4. *Il compito interno della «Fenomenologia dello spirito» in quanto prima parte del Sistema*

Un volta spiegato per intero il titolo dell'opera, non abbiamo ancora risposto alla domanda la cui discussione doveva condurci alla spiegazione del titolo: in che senso il Sistema della scienza esige come sua prima parte la scienza dell'esperienza della coscienza o la scienza della fenomenologia dello spirito? Fintanto che non si trova risposta a questa domanda, non possiamo dire, a rigore, di aver spiegato il titolo, perché rimane fino ad allora inesplicato cosa voglia dire qui 'prima parte', o, in altre parole: *perché* la *Fenomenologia dello spirito* abbia contemporaneamente un titolo complessivo e un sottotitolo.

a) Il venire-a-se-stesso del sapere assoluto.

Abbiamo già fatto cenno al fatto che la funzione della prima parte può essere compresa realmente solo a partire dalla seconda parte. Eppure, se nella spiegazione del titolo è effettivamente venuto alla luce il tratto intimo dell'opera, deve dunque anche essere ora possibile intendere il compito interno che essa ha in quanto prima parte del Sistema. La scienza nella sua prima presentazione fa comparire il sapere assoluto, cioè l'assoluto stesso nel suo diventar-altro-da-sé in cui esso viene a se stesso, per concepire se stesso nella sua essenza e natura in quanto spirito assoluto. Perciò Hegel dice, alla fine dell'Introduzione: «Sospingendo la coscienza se stessa verso la sua esistenza vera, raggiungerà un punto nel quale depone la sua parvenza di essere inficiata di alcunché di estraneo, che è solo per lei ed è come un altro; o, dove l'apparenza diviene uguale all'essenza, dove, quindi, la presentazione della coscienza coincide proprio con questo punto della scienza dello spirito propriamente detta; e dove infine, col cogliere questa sua essenza, la coscienza medesima segnerà la natura dello stesso sapere assoluto»[37]. — Una di quelle frasi grandiose di Hegel, in cui lingua e spirito filosoficamente improntato sono divenuti una cosa sola. — Dunque: l'esposizione dello spirito che si manifesta giunge, nella sua mobilità, essa stessa a diventare e ad essere lo spirito assoluto. L'esposizione, in e tramite la sua mobilità, diventa *essa stessa ciò*

[37] II, 72 (*FS*, I, 78).

che va esposto! L'esposizione non coincide con ciò che è esposto casualmente, ma questa coincidenza è anzi necessaria: bisogna arrivare a che il sapere assoluto in quanto sapere *sia ciò che* è, che vuol dire però che esso stesso sappia se stesso assolutamente. (Il sapersi assoluto non è un comportamento teoretico campato in aria, ma la modalità della *effettualità* dello spirito assoluto, ed in quanto tale *sapere e volontà al tempo stesso*).

Cosa si è ottenuto con ciò? Esso è così *presso di sé*, cioè nel suo proprio *elemento*, in cui esso si dispiega ora assolutamente in quanto sapere assoluto, per sapere in modo assoluto ciò che esso in quanto tale deve sapere. Questo sapere dispiegato è però esposto nella seconda parte del sistema, cioè nella seconda esposizione dello spirito assoluto. La prima esposizione ha dunque il compito interno di preparare l'elemento, l'"etere' in cui respiri il sapere assoluto in quanto tale. «Ciò che lo spirito si viene in essa [la fenomenologia] preparando, è l'elemento del sapere»[38]. Solo così la coscienza viene posta nel suo più proprio elemento. «Lo spirito che si sa così sviluppato come spirito, è la *scienza*. Questa ne è la realtà effettuale, ed è quel regno che esso si costruisce nel suo proprio elemento»[39]. La prima parte del sistema ha dunque il compito interno di portare il sapere, in quanto assoluto, a se stesso, di portarlo sapendo, nel suo regno (elemento, etere), in cui esso, in quanto seconda parte, dovrà dispiegare effettivamente il suo dominio.

Nella prima parte accade il venire-a-se-stesso dello spirito sulla via che il carattere della possibilità di movimento sua propria (esperienza, fenomenologia) esige. A partire da e in questa modalità della sua mobilità si dispiega l'*ambito* del suo regno. Quest'ambito però non è una delimitazione esteriore di campi, sezioni e settori che debbano poi esser riempiti, ma l'ambito e la sua struttura interna costituiscono la realtà effettiva dello spirito assoluto stesso, che costruisce se stesso e nella costruzione viene includendo tutto ciò che appare sul suo cammino. Il manifestarsi non è dunque un venir trasformandosi di figure della coscienza, ma, in quanto la storia assoluta dello spirito assoluto, è il movimento in cui questo tramanda se stesso e toglie la tradizione [*aufhebt*] — *toglie* nel significato triplice che

[38] II, 29 (*FS*, I, 30).
[39] II, 20 (*FS*, I, 19-20).

sempre in Hegel risuona in questa espressione: *tollere* — togliere ed eliminare la prima mera apparenza, *conservare* — conservare, riprendere all'interno dell'esperienza, ma come un *elevare* — un sollevare ad un grado superiore del sapere di se stesso e del suo saputo.

La scienza, in quanto Sistema, esige di sapere, in quanto sapere assoluto, anche se stessa assolutamente, per avere in questo sapere assoluto il proprio regno e la propria effettualità. Tutto mira al sapere assoluto e a che questo venga saputo assolutamente. Solo a partire da questo sapere assoluto in quanto è *la* scienza, cioè a partire dal concetto hegeliano di spirito, è possibile capire il carattere e la necessità della *Fenomenologia dello spirito.*

A partire da questo punto possiamo ora, solo di sfuggita e piuttosto in negativo, discutere le tre principali opinioni errate, che vengono oggi diffuse da diverse parti, della concezione della *Fenomenologia dello spirito.* Un vero e proprio confronto sarebbe improduttivo, ed esso risulterà nel modo più completo proprio dal tentativo di una interpretazione esauriente.

b) Interpretazioni fuorvianti dell'intenzione della *Fenomenologia*

La *Fenomenologia* non ha niente a che fare — né nel tema né nel modo della trattazione, e soprattutto non nell'interrogazione fondamentale e nell'intenzione — con una fenomenologia della coscienza nel senso di oggi, cioè nel senso di Husserl; neppure se a questa fenomenologia della coscienza non viene posto soltanto il compito della fondazione universale e della giustificazione della scientificità di ogni scienza pensabile, bensì se la fenomenologia trascendentale della coscienza deve assumersi anche il compito di indagare e fondare la costituzione conformemente a coscienza della cultura umana in senso universale. Una distinzione netta è necessaria alla comprensione reale di entrambe le fenomenologie; tanto più oggi, che tutto si chiama 'fenomenologia'. Effettivamente, dopo le recenti pubblicazioni di Husserl, che rappresentano un deciso distacco nei confronti di quelli che finora sono stati i suoi collaboratori, sarà bene chiamare d'ora innanzi fenomenologia solo *ciò che* lo stesso Husserl ha creato e che ancora apporterà alla sua creazione. Resta con ciò indiscuti-

bile che tutti abbiamo imparato e continueremo ad imparare da lui.

Nella misura in cui nella Fenomenologia dello spirito, cioè nel diventare-altro-da-sé e venire-a-se-stesso della coscienza, fanno la loro comparsa «figure» della coscienza, come Hegel le chiama, questa comparsa di figure della coscienza non ha nulla a che fare con il procedimento, divenuto oggi comune e che scaturisce da motivazioni diverse, di ordinare secondo un qualche schema i cosiddetti *tipi* di intuizione del mondo, i tipi delle posizioni filosofiche. Queste tipologie e morfologie sarebbero un passatempo innocente se non fosse in esse operante anche la straordinaria convinzione che attraverso l'ordinamento di una filosofia in una rete tipologica si decida con ciò della possibile e naturalmente relativa verità della filosofia in questione. Questo affaccendarsi con classificazioni e affini si genera sempre nei momenti in cui l'incapacità al filosofare prende il sopravvento, cioè quando la sofistica conquista il potere. Essa però vuol dare credibilità a se stessa e alla propria infecondità catturando subito tutto ciò che si inoltra nei percorsi della filosofia nella rete dei punti di vista, per poi divulgarlo dopo averlo marchiato con l'emblema di un tipo. Questo marchio provvede a che si riponga l'interesse, rispetto alla filosofia in questione, soltanto nel suo marchio e cioè in questo marchio a paragone con altri marchi. Dai dibattiti letterari su questo tema nasce poi una letteratura che nel suo genere può essere spesso assai notevole. La letteratura su Kant è allora non solo più importante dello stesso Kant, ma soprattutto si ottiene che nessuno più si accosti alla cosa stessa. Questo procedimento rientra nella misterica arte della sofistica, che sorge ogni volta e necessariamente insieme alla filosofia e ne domina il terreno. Oggi il potere sofistico si è 'organizzato'; uno dei molti segnali in questo senso è la popolarità delle tipologie dei punti di vista filosofici — tipologie che si mascherano nei modi più diversi (manuali e collane varie). La filosofia diventa una pratica imprenditoriale — stato diabolico, questo, di cui oggi cadono vittime le già esigue giovani forze scientifiche nel loro periodo più fecondo. Ma il motivo per il quale queste faccende apparentemente estranee al nostro oggetto vengono menzionate proprio qui è che la confusione tipologica si richiama alla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, nell'opinione e presupposizione che in Hegel fosse presente la stessa intenzione, pur non

disponendo egli dei mezzi offerti oggi dalla psicologia del profondo e dalla sociologia.

Alle due interpretazioni fuorvianti sin qui citate se ne accompagna una terza: si considera la *Fenomenologia dello spirito* una introduzione alla filosofia, nel senso che essa costituisca una guida per il passaggio dalla coscienza cosiddetta naturale della sensibilità al vero e proprio sapere speculativo, filosofico.

Riassumendo bisogna opporre a queste interpretazioni: la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel non è né fenomenologia nel senso odierno, né tipologia di punti di vista filosofici, né un'introduzione alla filosofia. Essa *non* è tutte queste cose. E allora che cosa *è*? Per quanto possiamo dirne finora, essa è l'assoluta autoesposizione della ragione (*ratio*-λόγος) *richiesta* dal problema portante e fondamentale della filosofia occidentale e costretta in una determinata direzione — non del tutto arbitraria — dall'idealismo tedesco; autoesposizione la cui essenza e realtà effettiva si trova, secondo Hegel, nello spirito *assoluto*.

Ma questa concezione di Hegel non è completamente superata oggi, che da tante parti è stato dimostrato che in Hegel non vige soltanto la *ratio* e il razionalismo, ma è operante e influisce concretamente anche il più estremo irrazionalismo? Certo, qualora si sia visto in Hegel il razionalismo assoluto, in riferimento a questa interpretazione si può, anzi si deve trovarci anche dell'irrazionalismo. Ma questa è soltanto una prova ulteriore del fatto che con la spiegazione del razionalismo si ottiene altrettanto poco quanto con quella dell'irrazionalismo. Entrambe sono stampigliature impresse a partire da un punto di vista esteriore alla filosofia hegeliana, impotenti a dispiegarla a partire dal suo problema fondamentale.

c) Condizioni del confronto con Hegel

La fenomenologia si muove, conformemente alla sua intenzione e al suo compito interno, sin dall'inizio *nell'*elemento del sapere assoluto, e solo perciò può osare 'preparare' tale elemento.

Ma non bisogna allora dire che Hegel presuppone già all'inizio della sua opera, cioè anticipa ciò che pretende di aver ottenuto solo alla fine? Certo, *bisogna* dirlo — chiunque voglia in generale capire qualcosa di quest'opera deve continuare a dirlo.

Cercare di smorzare questo 'fatto' — come vogliamo chiamarlo — testimonia oltre tutto una scarsa comprensione dell'opera. *Bisogna* continuare a ripetere: *Hegel presuppone già all'inizio ciò che ottiene alla fine.* Ma questa proposizione non può essere enunciata e addotta come obiezione nei confronti dell'opera. Non si può addurre questa frase a tale scopo non perché essa non sia pertinente, ma perché vale per la filosofia in generale. Perché è proprio dell'essenza della filosofia che, dovunque essa si metta all'opera e si faccia opera a partire dalle sue domande fondamentali e per esse, essa anticipi proprio ciò che dirà poi. Solo che non si tratta qui di aggirare una verifica, né di un mero procedimento fittizio, perché non è in gioco il provare nel senso corrente, come obbedienza ad una regola formale di verifica all'interno di una logica che non sia quella della filosofia stessa.

Siamo così di nuovo di fronte a quel punto che risultò inaccessibile alla sofistica, di fronte ad una verità che non può e non deve mai essere dimostrabile per la sofistica. Perché ciò avvenisse, sarebbe necessario per essa avere a che fare con la filosofia, cioè che rinunciasse a se stessa, col che quella stessa prova diverrebbe superflua.

Ma cosa vuol dire: avere a che fare con la filosofia? Questo: che ci si incontri con essa in ciò che le è essenziale, per venire in chiaro *su se stessi* davanti ai compiti che ci si sono così rivelati; venire in chiaro della questione se noi stessi abbiamo e possiamo avere compiti essenziali, e se sì, quali. Questo consentire che accede [*Sicheinlassen*] all'essenziale è il nocciolo di quel confronto reale senza il quale ogni interpretazione resta cieca e non rappresenta più che un'occupazione tra tante altre.

La volontà di un confronto reale si vede però posta di fronte ad una richiesta per appagare la quale non è sufficiente né l'acutezza, né lo zelo, né l'esattezza filosofica. Hegel ne parla in un punto del suo trattato, già più volte citato, su *La differenza fra il sistema di Fichte e quello di Schelling*: «Lo spirito vivente, che risiede in una filosofia, pretende, per svelarsi, di essere generato da uno spirito affine. Come un fenomeno estraneo, si sottrae, sfiorandolo, all'atteggiamento storico, che procede da un interesse qualunque per conoscenze di opinioni, e non rivela la sua interiorità. Può essergli indifferente il dover servire ad ingrandire la restante collezione di mummie e l'universale cumulo delle

accidentalità; infatti esso stesso si è sottratto alla curiosità catalogatrice di conoscenze»[40].

Se vogliamo arrivare ad un confronto con Hegel, allora la richiesta di essere a lui «affini» è rivolta a noi. E persino quando possiamo sforzarci anche solo *allo scopo* di sviluppare in noi la giusta disponibilità ad un confronto, persino allora e proprio allora dobbiamo *dare ascolto innanzitutto a questa richiesta: essere affini*. Affini — non uguali e non identici. Affinità — non è qui l'identità di un cosiddetto punto di vista, non l'appartenenza ad una scuola e ancor meno il trovarsi d'accordo su principi e concetti e assolutamente non il piatto livellamento del mettersi d'accordo sugli stessi cosiddetti risultati e progressi di una 'ricerca'. Affine — significa *vincolato* alle prime e alle ultime necessità *di fatto* [*sachlich*] dell'interrogare filosofico.

Lo «spirito vivente» della filosofia hegeliana, che ci si è finora celato, non dobbiamo ritrovarlo là dove lo stesso Hegel cerca di mostrare la verità del punto di vista della filosofia, nella scienza dell'esperienza della coscienza in quanto scienza della fenomenologia dello spirito, della prima esposizione del Sistema della scienza, cioè della filosofia?

Sembra, con una simile affermazione, che dobbiamo essere *noi* quelli che portano ora la salvezza e che vogliono consegnare bell'e fatto all'umanità ciò che è giusto ora e per sempre. Sembra, ma non è affatto questa l'intenzione. Ciò che noi vogliamo può essere solo questo: imparare a capire che noi tutti dobbiamo oggi innanzitutto aprirci un varco laddove l'esserci ce ne *dà la libertà*, per risvegliare di nuovo in noi stessi la disponibilità alla filosofia, cioè la libertà ad una preparazione totale all'opera filosofica di Hegel e degli altri prima di lui, o meglio: agli altri *con* lui. Dobbiamo quindi imparare a capire che ciò non può accadere per il tramite di una qualche impresa letteraria e dell'appello ad una sedicente superiorità di quelli che vengono dopo. Giacché nella filosofia «non ci sono né predecessori né successori»[41], il che non vuol dire che ogni filosofo sia equivalente ad ogni altro, ma al contrario che ogni vero filosofo è *contemporaneo* ad ogni altro, ed è invero tale perché è nell'intimo la parola del suo tempo.

[40] I, 168 (*DFS*, 9-10).
[41] I, 169 (*DFS*, 11).

Se dunque bisogna risvegliare e coltivare la disponibilità e la preparazione alla filosofia e per la filosofia, ciò vuol dire allora: intraprendere lo sforzo di non tenere in poco conto la filosofia che già da tempo ha realtà nelle opere. Ma il più grande spregio è quel citare occasionalmente deformando a proprio piacimento i filosofi precedenti, e lasciare il resto agli 'storiografi' della storia della filosofia. Perché non si tratta della storia della filosofia come di qualcosa di già stato e rimasto lì a giacere, ma di *quella* realtà dalla quale noi oggi siamo da tempo stati *esclusi*, perché ci atrofizzassimo — vittime della cecità e della vanità — nelle nostre piccole macchinazioni. *Noi neppure badiamo al fatto che molto succede ma poco ha efficacia.*

§ 5. *Il presupposto della «Fenomenologia», il suo inizio assoluto con l'assoluto*

La «Fenomenologia dello spirito» vuol essere da noi concepita, e cioè vuole essere in noi realmente, come scienza — intendendo questa parola nel significato *della scienza* che il sistema stesso è in quanto *sapere assoluto*. Questo deve venire a *se* stesso. Perciò quel breve paragrafo DD, che ha per titolo «Il sapere assoluto»[42], costituisce la fine dell'opera. Se il sapere è del tutto se stesso, sapere che sa, solo alla fine, e se *è* tale in quanto *diventa* tale nella misura in cui *viene* a se stesso, e vi giunge però solo nella misura in cui diventa altro da sé, bisogna allora che esso *non* sia *ancora* presso se stesso all'inizio del suo percorso verso se stesso. Esso deve essere ancora altro, e persino senza *essere* ancora *diventato* altro *da sé*. Il sapere assoluto deve essere altro dall'inizio dell'esperienza che la coscienza fa con se stessa, esperienza che non è altro che il movimento, la storia in cui accade *il venire-a-se-stesso nel diventare-altro-da-sé*.

Il sapere assoluto deve, all'inizio della sua storia, essere altro da quello che è alla fine. Certo, ma questa alterità non significa che il sapere all'inizio *non sia in generale ancora* sapere assoluto. Al contrario — proprio all'inizio esso è già sapere assoluto, ma non ancora venuto a se stesso, non ancora *divenuto* altro, ma soltanto l'Altro. L'Altro: esso, l'assoluto, è altro, cioè *non assoluto*, relativo. Il non-assoluto non *è* ancora assoluto. Ma questo non-ancora è il non-ancora *dell'assoluto*, cioè il non-assoluto non è in qualche modo assoluto nonostante sia *non-assoluto*, ma proprio per questo: questo 'non', sulla base del quale l'assoluto può essere relativo, appartiene all'assoluto stesso, non è *diverso* da esso, non vi è cioè *giustapposto* come

[42] II, 594-612 (*FS*, II, 287-305).

intorpidito e morto. Il 'non' di 'non-assoluto' non esprime affatto qualcosa presente per sé che sia posto *accanto* all'assoluto; il 'non' significa bensì una modalità dell'assoluto.

Se ora il sapere nella sua fenomenologia deve fare l'esperienza con *se stesso*, col che viene a sapere [*erfährt*] ciò che *non* è e come stanno le cose *con esso*, ciò è allora possibile solo se il sapere che fa (compie) l'esperienza è già esso stesso in qualche maniera sapere assoluto.

Ciò implica qualcosa di decisivo per la possibile chiarezza e sicurezza nella comprensione successiva dell'opera. In negativo: da principio non comprendiamo nulla, se non sappiamo già dall'inizio nella modalità del sapere assoluto. Dobbiamo aver rinunciato già dall'inizio, non solo in parte, ma completamente all'atteggiamento dell'intelletto comune e ad ogni cosiddetto atteggiamento naturale, per poter ripercorrere il cammino del sapere relativo, come esso rinunci a se stesso e giunga così davvero a se stesso in quanto sapere assoluto. Dobbiamo — e ciò è già implicito in quanto or ora detto — precedere sempre d'un passo *ciò che* di volta in volta è esposto e *il modo* in cui viene esposto, ed invero di quel passo che dev'essere fatto appunto tramite l'esposizione di ciò che è esposto. Questo precedere è per Hegel possibile, perché è un precedere nella direzione del sapere assoluto che già dall'inizio è il sapere che sa autenticamente e che compie la fenomenologia.

a) I gradi del venire-a-se-stesso dello spirito

Il sapere assoluto è ciò che anche il sapere relativo — pur se non dispiegato — è già. Il sapere più relativo è la coscienza che non si è ancora rivelata come spirito, il sapere privo-di-spirito [*geist-lose*]. Perciò la *Fenomenologia dello spirito*, in quanto venire-a-se-stesso del sapere assoluto, comincia con il sapere che prima si sa come *coscienza* e si dà a sapere ciò che in questo modo sa. A ciò corrisponde il titolo della prima sezione: «A. Coscienza»[43].

Se ora il sapere ha il compito di sapere *se stesso* come coscienza, *sa* questo di sé, e fa così con se stesso, attraversando diversi gradi, l'esperienza di essere *autocoscienza*. Di qui la seconda sezione: «B. Autocoscienza»[44].

[43] II, 73-130 (*FS*, I, 81-140).
[44] II, 131-173 (*FS*, I, 143-190).

Solo che l'autocoscienza, presa per se stessa, è inizialmente, all'interno dei rapporti della coscienza, cioè dell'insieme del riferirsi a se stesso di un io (sé) all'oggetto, soltanto un lato. Nella misura in cui la coscienza fa con se stessa l'esperienza di non essere soltanto un lato, ma *il* lato, *in* cui e *per* cui appunto anche *l'altro* lato si rivela in ciò che *esso* è, sorge un sapere che sa se stesso in quanto ciò che è tanto autocoscienza che coscienza, cioè il terreno essenziale [*Wesensgrund*] che unifica entrambe. L'autocoscienza perde la propria unilateralità e diviene *ragione*. Di qui la terza sezione: «C. Ragione»[45].

«La ragione è la certezza della coscienza di essere tutta la realtà»[46]. In questo «tutta» c'è già, in senso qualitativo, l'annuncio che nella ragione il sapere assoluto ha in qualche modo già raggiunto se stesso. Tuttavia l'opera non si conclude con questa sezione, la «Fenomenologia» non è ancora giunta al suo scopo. Perché lo spirito, che costituisce l'essenza dell'assoluto, non si è ancora manifestato *in quanto tale*. Eppure con la sezione C siamo già alla fine, perché l'assoluto è già pervenuto *a se stesso* — ma non ancora esplicitamente e nella sua verità. Questo sdoppiamento del 'sì' (essere giunti alla fine) eppure 'no' si esprime nel fatto che la terza sezione C è contrassegnata come «C. (AA.) Ragione». Questa sezione contiene dunque delle sottosezioni: all'interno dell'essere-presso-se-stesso del sapere assoluto la fenomenologia comincia di nuovo. Questo primo essere-presso-se-stesso non è ancora veramente pervenuto a se stesso, non ha ancora fatto davvero l'esperienza con se stesso, l'esperienza cioè che l'assoluto (ragione) è *spirito*. Perciò il capitolo C.(AA.) è seguito dal capitolo «(BB.) lo Spirito»[47]. «La ragione è spirito, dacché la certezza di essere tutta la realtà è elevata a verità, ed essa è consapevole a se stessa di sé come del suo mondo, e del mondo come di se stessa»[48].

Con (BB.) *comincia* la storia assoluta esplicita dello spirito assoluto; (BB.) è l'inizio. La successiva esperienza che lo spirito fa con se stesso, è esposta in «(CC.) La religione»[49]. «Nella religione lo spirito che sa se stesso è immediatamente la sua

[45] II, 174-326 (*FS*, I, 193-361).
[46] II, 175 (*FS*, I, 194).
[47] II, 327-508 (*FS*, II, 1-196).
[48] II, 327 (*FS*, II, 1).
[49] II, 509-593 (*FS*, II, 197-285).

propria *autocoscienza* pura»[50]. Ma si ripete qui, nella storia dello spirito, ciò che già conosciamo dal passaggio dalla coscienza all'autocoscienza, che questa si contrappone di nuovo alla coscienza in quanto sua alterità e l'ha così di nuovo *accanto a sé* come indipendente. Solo quando lo spirito ha portato a se stesso in quanto il suo anche questo nuovo altro e sa se stesso in quanto verità di questo, esso sa se stesso assolutamente, è lo spirito che sa se stesso in quanto spirito, è *realmente* in quanto il sapere assoluto, è *volontà che sa se stessa assolutamente*, che è *per* se stessa la vera potenza in quanto la sola cosa voluta. Così la «Fenomenologia dello spirito» raggiunge il suo scopo. Perciò l'ultima sezione si chiama: «(DD.) Il sapere assoluto».

A partire da C, i tre capitoli che seguono — lo spirito, la religione, il sapere assoluto — sono indicati come sottosezioni. Ma essi si lasciano anche designare in modo continuativo, come mostrano le titolature delle pagine, cioè: C non come C(AA.), bensì soltanto C, il capitolo seguente non come C(BB.), ma come D, C(CC.) come E e C(DD.) come F.

Sembrano particolari esteriori, problemi tecnici dell'ordinamento nella stampa. Eppure sono intimamente connessi con la determinazione dell'intimo compito dell'opera e della concezione del suo contenuto fondamentale. Lo stesso Hegel qui esita — con quell'esitazione che non deriva da una solo provvisoria penetrazione delle cose, ma che appartiene al comprendere veramente tale quando esso giunge all'estremo; un esitare che tanto meno è dato, a noi e alla nostra limitata intelligenza, di criticare, in quanto dovremmo piuttosto ben sapere come sia difficile e raro averlo in dono. Perché *questo* esitare è la modalità del cammino filosofico, quand'esso è «estremo».

Questo esitare sul modo dell'appartenenza della storia assoluta esplicita del manifestarsi dello spirito alla Fenomenologia dello spirito, e dunque sulla concezione di questa stessa, si annuncia in Hegel in modo tangibile nel fatto che, nella esposizione successiva della fenomenologia dello spirito nella terza parte del Sistema dell'Enciclopedia, la Fenomenologia si chiude con il capitolo sulla ragione. È una grossolana superficialità ritenere che sia qui presentato soltanto uno schizzo della precedente Fenomenologia. L'esposizione dello spirito (dal § 440

[50] II, 511 (*FS*, II, 199).

in poi) non fa affatto più parte della Fenomenologia, bensì della Psicologia. 'Fenomenologia' ha adesso *esclusivamente* il significato di titolo per *una* disciplina all'interno della Filosofia dello spirito. La fenomenologia si trova ora tra antropologia e psicologia.

b) La filosofia come dispiegamento del proprio presupposto; la questione della finitezza e la problematica hegeliana dell'infinità

Con questo sguardo d'insieme sulla struttura dell'opera abbiamo certo conseguito finora quasi solo una successione di vuoti titoli. Eppure l'articolazione deve esserci costantemente presente. Da essa traiamo di nuovo la conclusione che la fine dell'opera non s'è allontanata dal suo inizio, ma è bensì il ritorno ad esso. *La fine è solo l'inizio divenuto-altro e con ciò venuto a se stesso.* Ciò implica però che la posizione di chi comprende e porta a compimento è, dall'inizio fino alla fine, dalla fine fino all'inizio, una ed identica — quella del sapere assoluto, del sapere che vede già l'assoluto davanti a sé. A ciò corrisponde ciò che Hegel ha già dichiarato nello scritto sulla *Differenza*: «...l'assoluto stesso... è lo scopo cercato. L'assoluto c'è già, altrimenti come potrebbe essere cercato? La ragione lo produce solo liberando la coscienza dalle limitazioni; questo togliere le limitazioni è condizionato dalla presupposta illimitatezza»[51].

Perciò possiamo cominciare a comprendere realmente solo quando siamo già stati alla fine. Questa prima lettura dell'intera opera la pongo come presupposto del corso di lezioni. Se essa non ha già avuto luogo o non l'avrà nelle prossime settimane è assolutamente inutile star qui a sedere; imbrogliate non soltanto me, ma voi stessi. Certo questo non vuol dire che con la prima lettura si possa già avere la garanzia che alla seconda si comprenderà realmente. Forse la prima lettura deve essere ripetuta più volte, che non significa altro se non che essa è semplicemente indispensabile.

Dico «semplicemente» perché questo tipo di lettura viene richiesta da ogni opera *filosofica*, ed in un senso *fondamentale*, che si fonda nel fatto che ogni filosofia al suo inizio e alla sua

[51] I, 177 (*DFS*, 17).

fine non fa che dispiegare il proprio *presupposto*. I presupposti — non sono questi né condizioni psicologiche né pettegolezzi biografici, ma la *sostanza e configurazione di fatto* [*sach...*] *del problema fondamentale*. Il presupposto della filosofia — non è qualcosa che sta prima e al di fuori di essa e che entra in gioco di tanto in tanto — e possibilmente in modo occulto. È anzi l'apertura dell'intero stesso, proprio ciò che c'è *da principio, costantemente e fino alla fine* e che permane nel dispiegamento. Il presupposto — non è questo un assunto con il cui aiuto sperimentiamo a tastoni, per poi sostituirlo con eguale rapidità con altri, ma il pre-supposto [*Voraus-setzung*] è la storia che già accade dell'esser-rivelato dell'essente in quanto tale nella sua totalità, in cui ci troviamo posti, *quella* realtà che può stare ad aspettare per vedere se *noi* la prendiamo sul serio, o, in essa, cadiamo nel ridicolo. Chi conosce quest'intima necessità [*Not*] della decisione dell'esserci, che è data contemporaneamente alla rivelatezza [*Offenbarkeit*] dell'essente, può comprendere; per questi già tutto, anche quest'intima necessità [*Not*], si è *rovesciata*. Tutto *diventa* necessità [*Notwendigkeit*] nel senso di quella necessità in cui dobbiamo ricercare l'essenza della libertà.

Perciò tutto dipende da come la filosofia si pone nel presupposto e se questo viene, nella posizione, mantenuto stabilmente e fermamente. Solo chi si mantiene fermo presso la cosa può anche realmente esitare in riferimento ad essa. Ma chi non trova approdo in nessuno luogo e pretende di sapere ed aver sempre saputo già tutto meglio, e chi si inventa, a giustificazione della propria infecondità, un principio nella forma di una cosiddetta superiorità rispetto a tutti i punti di vista, questi non fa che vacillare da un'opinione all'altra, senza saper nemmeno più bene se si tratti della propria o di una altrui che ha appena sentita.

Ma in Hegel, e per la comprensione della *sua* intenzione fondamentale e posizione della domanda, che comincia e deve cominciare nel sapere assoluto, la comprensione della fine è *affatto* indispensabile, perché essa è già affatto il cominciamento, e perché il modo *in cui* la fine è l'inizio e viceversa si è già deciso. Il senso di *questo essere* si determina proprio a partire da e con il sapere assoluto stesso.

Questo vuol dire però: *la Fenomenologia dello spirito comincia assolutamente con l'assoluto*. Che questo *accada* e

debba realmente accadere, e non esaurirsi in promesse grandiose e pretenziose assicurazioni — da questa necessità è mossa la filosofia hegeliana. E, di nuovo, non si tratta di un'opinione personale, ma è la stessa necessità di Fichte e Schelling, ciò per cui lottavano e lottavano senza riguardi, ciò in cui l'intero doveva trovare espressione attraverso di loro.

La Fenomenologia dello spirito comincia assolutamente con l'assoluto — ciò che questo significa non si lascia mostrare attraverso un'indagine formale. Solo questo bisogna tener presente, che l'assoluto si espone in modo diverso conformemente alle diverse modalità dell'apertura interna del sistema. La differenziazione delle esposizioni sistematiche dell'assoluto si fonda nell'assoluto stesso e nel modo *in cui* esso viene concepito. Ciò che Hegel — così come quelli che si ritrovano nel suo pensiero — esige in sostanza, l'ha espresso una volta in un breve scritto critico, che si intitola: *Come il comune intelletto umano prende la filosofia* (1802). Hegel parla di ciò «che nel momento attuale è in generale il principale interesse della filosofia, cioè porre nuovamente, innanzi tutto e assolutamente, Dio al vertice della filosofia come l'unico fondamento di tutto, l'unico *principium essendi* e *cognoscendi*, dopo che per un tempo ormai lungo lo si era posto *accanto* ad altre finitezze, oppure proprio alla fine come un postulato che prende le mosse da un'assoluta finitezza»[52]. O, che è lo stesso, e che Hegel ha espresso una volta anche nel saggio, apparso contemporaneamente, *Fede e sapere*: «Ma il primo compito della filosofia è conoscere il nulla *assoluto*»[53].

In questo spirito ed a partire da questo spirito Hegel fa sì che accada la «Fenomenologia dello spirito». Ne va del problema dell'*infinità*. Ma come può l'in-finità farsi problema più radicale se non col farsi problema della finitezza, e cioè farsi insieme il *non* e il *nullo* [*Nichtige*], in cui il non-finito, seppure mai, deve venire a verità. La *problematica della finitezza* è certamente ciò tramite cui cerchiamo di *incontrarci* con Hegel nell'impegno verso le prime ed estreme necessità di fatto [*sachlich*] della filosofia; ciò significa, secondo quando detto prima: noi cerchiamo, in un confronto con la *sua* problematica dell'infinità, di creare, a partire dalla nostra interrogazione sulla finitezza,

[52] XVI, 57 s.

[53] I, 133 (*F*, 231 - sottolineatura di Heidegger).

quella affinità necessaria per portare alla luce lo spirito della sua filosofia. Infinità e finitezza non sono però qui due legni diversi da strofinare l'uno contro l'altro, o lanciando i quali esibirsi in una vuota acrobazia verbale, bensì infinità e finitezza *dicono* qualcosa solo nella misura in cui essi creano il loro significato a parte dalla domanda portante e fondamentale della filosofia, *la domanda sull'essere*.

In-finità, finitezza — queste non sono risposte, ma i pre-supposti nel senso indicato; dunque i compiti, le domande.

Ma — si vorrebbe dire — il confronto con Hegel così impostato non è forse un problema superfluo? Egli ha ben cacciato la finitezza dalla filosofia, nel senso cioè che l'ha *tolta*, oltrepassata *ponendola nel suo giusto posto*. Certo; resta solo la domanda se *la* finitezza, determinante quale essa era nella filosofia prima di Hegel, fosse davvero *la finitezza originaria e realmente posta* nella filosofia o se fosse solo un problema occasionale, trascinatosi per forza d'inerzia. È da vedere se proprio la stessa *infinità di Hegel* non sia scaturita da questa finitezza *occasionale* per consumarla retroattivamente.

Ci si domanda se la finitezza, in quanto intima necessità, determini, nell'intimo contenuto di fatto del problema fondamentale, la necessità dell'interrogazione. Se non è così, allora il confronto con Hegel non è, *contro* di lui, una difesa della finitezza *da lui oltrepassata*, ma un confronto con lui, e cioè con *ciò* che egli ha oltrepassato e su *come* l'ha oltrepassato.

Ma se la finitezza in quanto intima necessità costringe alla problematicità la domanda fondamentale della filosofia, allora questa finitezza alla fine non è una mera insegna sotto cui vengano spacciate dubbie antichità, né un'acconciatura seguendo il cui schema poter cambiare pettinatura alla tradizione.

Quest'intima necessità dell'essere stesso — non solo del nostro, umano —, che noi non dobbiamo misurare frettolosamente, con i nostri metri usuali e sempre troppo corti, né come mancanza né come pregio — quest'intima necessità dell'essere stesso, se essa è reale, potremo soltanto constatarla allo stesso modo di quando diciamo che il sole splende o che siamo di buon umore — o quest'intima necessità [*Not*] dell'essere si rivela soltanto quando ne siamo noi stessi *necessitati* [*genötigt*]?

In questo stato necessitante [*Nötigung*] noi non abbiamo più la scelta se porci [*einsetzen*] in esso o meno. La necessità di questa

posizione è però per il filosofo — quando altrimenti la filosofia è e resta reale solo nell'opera — allo stesso tempo la necessità dell'es-posizione [*Aus-satzes*], dell'essere esposti al fatto che il bisogno, in quanto punto di vista soggettivo, viene trascinato di qua e di là e stravolto in sentimentalità, e perde così la sua essenza, cioè non è più affatto necessitante. Che esso necessiti significa però non che esso sia affettato e anche avvertito, ma che indichi il bisogno dell'essere, per diventare, dinanzi a questo stesso, ciò che pubblicamente e per gli altri è *del tutto inessenziale*.

Che con tutto ciò che si scrive non si sia ancora riflettuto sul fatto che la filosofia ha alla fine esigenze originariamente proprie, metri e disposizioni che non si possono imparare come le procedure normative di un esperimento o della conduzione di un caso giudiziario, o sull'opinione diffusa che essa sia una questione di talento personale, o simili — questa è la testimonianza tangibile di quanto l'esercizio della filosofia sia lontano dalla filosofia stessa.

c) Breve premessa sulla letteratura, la terminologia delle parole 'essere' e 'essente' e sull'atteggiamento interiore nella lettura

La *Fenomenologia dello spirito* comincia in modo assoluto con l'assoluto. Si fa chiaro da sé che l'accesso all'opera è, non a caso, difficile. Essa si muove, a partire dalla prima fase, senza nulla concedere ad introduzione e guida e simili, sul livello che la filosofia si è faticosamente conquistata nel suo percorso da Parmenide fino a Hegel, livello che, attraverso Kant, e da Kant attraverso Fichte e Schelling, essa sempre più ha reso saldo e messo in luce — messo in luce nel senso che questo livello non rappresenta più un piano posto in modo indeterminato al di fuori e accanto alla cosa della filosofia, ma le appartiene, e costituisce l'articolazione della sua propria interna attitudine a costituire un ambito. Questo livello esiste *realmente* e solo a noi è celato. Si parla infatti di crollo della filosofia hegeliana dopo la morte di Hegel, e si vede in ciò un crollo di tutta la filosofia esistita fino a quel momento, cui si inoltra, come a qualcosa che si suppone concluso, ancora un premio di consolazione: l'indulgere a definirla 'classica'. Ma non è stata la filosofia hegeliana a

crollare, sono i suoi contemporanei e successori a non essersi mai elevati [*aufgestanden*] ad un punto tale da potersi misurare con la sua altezza. Si è solo inscenata una 'sollevazione' [*Aufstand*].

Invece di lamentarsi sempre della difficoltà dell'opera bisogna piuttosto attuare sul serio ciò che essa richiede. Non si può ora discutere estensivamente su cosa essa richieda. Dobbiamo cercare di *cominciare* con Hegel stesso, ma in modo tale da non disdegnare neanche le difficoltà apparentemente esteriori e i mezzi necessari ad averne ragione. In questo senso si segnaleranno ancora alcuni pochi punti riguardanti la *letteratura*, la *terminologia* e l'*atteggiamento* nella lettura in quanto tentativo di penetrazione.

Ciascuno è libero di leggere tutto oppure nulla della letteratura su Hegel, che cresce con rapidità, a seconda della propria capacità di giudizio e interiore sicurezza filosofica. Per l'interpretazione della *Fenomenologia dello spirito* in particolare vanno considerati i lavori dell'insegnante di liceo *Wilhelm Purpus*: *La dialettica della certezza sensibile in Hegel, illustrata nel suo rapporto con la logica e la dialettica antica*, programma per il ginnasio, Norimberga, 1905; e *La dialettica della percezione in Hegel*, prima parte, programma per il ginnasio, Schweinfurt, 1908: apparse in un solo volume: *Sulla dialettica della coscienza in Hegel*, Berlino, 1908.

Questi lavori, estremamente accurati e privi di pretese, sono stati intrapresi in un tempo in cui ancora si veniva derisi se si prendeva sul serio Hegel dal punto di vista filosofico. L'impostazione seguita consiste nell'accostare, insieme ai singoli passi della *Fenomenologia*, brani corrispondenti tratti da tutte le altre opere e corsi di lezioni. Hegel viene spiegato con lo stesso Hegel. Certo è necessaria innanzitutto grande cautela nell'utilizzazione delle citazioni esplicative proprio in riferimento ad una comprensione della *«Fenomenologia» nel progetto suo proprio*, laddove queste citazioni, come per lo più, sono tratte da opere posteriori, dalla *Logica* e soprattutto dall'*Enciclopedia*. Spiegare Hegel con le sue stesse opere non è certo un tipo di penetrazione filosofica tale che da essa possa prendere vita una problematica conclusa. Pure questa delimitazione, e l'avvertimento che si è avanzato riguardo all'utilizzazione delle citazioni, non intaccano affatto il valore di questi scritti, tanto più che bisogna oggi ritrovare il gusto per lavori così utili e così poco appariscenti.

Qualsiasi professore o libero docente più o meno abile può scrivere oggi senza gran fatica una illustrazione complessiva 'brillante' del pensiero di Hegel.

Due brevi annotazioni sulla terminologia hegeliana. È stato già detto, e dapprincipio nel senso di un'affermazione: la *Fenomenologia* di Hegel è l'autoesposizione della ragione, che nell'idealismo tedesco viene conosciuta come assoluta e da Hegel interpretata come spirito; autoesposizione richiesta dal problema portante e fondamentale della filosofia occidentale. Ma il problema portante della filosofia antica è la domanda: τὶ τὸ ὄν? *Cos'è l'essente?* E questa domanda portante possiamo innanzitutto trasformarla nella forma preliminare della domanda fondamentale: Cos'è l'essere? La nostra interpretazione si compie sulla base di un presupposto che fa riferimento all'ambito di interrogazione della citata domanda fondamentale circa l'essere. Secondo la designazione esteriore del significato della parola 'essere', noi la usiamo tanto per ciò che qualcosa è, quanto anche per il modo *in cui* questo e quest'altro è, il modo della sua realtà effettiva. Usiamo 'essere' in questo sdoppiamento, tutt'altro che ovvio, per qualsiasi cosa che non sia nulla, persino in quanto momento del nulla stesso.

Hegel invece usa le parole 'essente' e 'essere' in senso terminologico forte solo per un determinato territorio dell'essente nel nostro senso, e solo per determinato modo [*Modus*] dell'essere nel nostro senso. Ciò che Hegel chiama l'essente e l'essere, noi lo definiamo con i termini: 'ciò che è semplicemente presente' ['*Vorhandene*'] e la sua 'semplice presenza' ['*Vorhandenheit*']. Ma che Hegel faccia uso delle parole 'essente' e 'essere' in questo significato ristretto e di fatto del tutto determinato, non è l'arbitrio di una scelta casuale, né la caparbietà d'una costruzione terminologica propria, come s'immagina la plebaglia filosofica: ma è in ciò già insita una *risposta* al problema *di fatto* [*sachlich*] dell'essere, quale fu dispiegato nell'antichità.

D'altra parte — se ci si consente per il momento un simile accostamento — se *noi* facciamo uso delle parole 'essere' e 'essente' nell'accezione il più possibile estesa, non sta in ciò un riallacciarsi della problematica alla posizione antica del problema, perché la cosa finisca lì, o per estendere soltanto quella alla problematica odierna. Importa piuttosto che la domanda sull'essente, in modo in cui essa sorse e dovette sorgere in quanto

domanda e insieme dovette condurre al superamento [*Aufhebung*] attraverso Hegel — che questa storia della domanda venga messa in movimento di nuovo, e ciò vuol dire necessariamente *con maggiore originarietà.* Non per correggere qualcosa, non in onore dell'antichità, seguendo una personale predilezione, e non perché mi venne in mente un giorno questa tra le tante occupazioni possibili: bensì dalle necessità del *nostro* esserci stesso, nel quale quella storia del problema dell'essere è *realtà* [*Wirklichkeit*].

Essere e essente sono dunque per Hegel e per noi, per ragioni prime e ultime, qualcosa di diverso. Ma non il diverso di due punti di vista giustapposti e l'un l'altro indifferenti, non il diverso separato ed intorpidito che possa ora esser trattato come morta differenza; ma *la* diversità che è possibile soltanto nell'essere egualmente distante tanto dall'insignificante quanto da ciò che è oggetto di convinzioni esclusive, e che è possibile soltanto nell'impegno per l'unitario, il semplice, l'irripetibile, l'essenziale.

La seconda osservazione riguarda ora un tratto generale della terminologia hegeliana nella *Fenomenologia dello spirito*, e cioè che essa non possiede ancora *quella* solidità che è all'opera nella *Logica* e che trova poi espressione sovrana nell'*Enciclopedia.* Se già abbiamo in generale messo in guardia da un'interpretazione troppo disinvolta della *Fenomenologia dello spirito* a partire dalle opere successive, ciò vale soprattutto e ancor più per la sua terminologia; il fatto che essa sia qui più instabile, non dipende da un'insicurezza di Hegel, ma dall'essenza della cosa stessa.

Un'ultima, breve osservazione sull'atteggiamento da assumersi nella lettura. Dapprincipio il suggerimento è in senso negativo: non criticare affrettatamente né addurre obiezioni parziali, estemporanee, ma accompagnarsi, per un lungo tratto e con pazienza, cioè accompagnarsi al lavoro. Hegel dice nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* come vuole che ciò venga inteso: «Per tutte le scienze, le arti, le abilità, i mestieri si è convinti che, per possederle, sia necessario impararle faticosamente ed esercitarle. Così, mentre ciascuno, pur possedendo occhi e dita, se gli si mettano a disposizione cuoio e arnesi è poi incapace di fare delle scarpe — pare invece che, quanto alla filosofia, domini ora il pregiudizio che ciascuno sappia imme-

diatamente filosofare e giudicar di filosofia, possedendo egli nella sua ragione naturale la misura a ciò adatta, come se ciascuno non possedesse, similmente, nel suo piede la misura di una scarpa »[54].

Solo se noi ci accompagnamo con pazienza a quest'opera davvero nella prospettiva di un simile lavoro, essa ci mostrerà la propria realtà e dunque la propria configurazione interna. Ma questa è qui — come ovunque nella vera filosofia — non un supplemento per il gusto letterario, non una questione [*Sache*] di acconciatura letteraria e di talento stilistico; è bensì l'interna necessità della cosa [*Sache*]. Perché la filosofia è un primo ed ultimo umano-oltreumano, come l'arte e la religione; si colloca cioè — proprio perché chiaramente distinta da entrambe, eppure con entrambe qualcosa di *parimenti primo* [*ein gleich Erstes*] — necessariamente nel fulgore del bello e nell'alito del sacro.

[54] II, 53 (*FS*, I, 56).

Prima parte

Coscienza

Capitolo primo
La certezza sensibile

Il modo della mobilità nell'accadere della storia dello spirito in quanto venire-a-se-stesso, mostra subito una singolare monotonia ed uniformità, che si estende spesso fin nel costante impiego di determinate formule. Ma proprio riguardo a questa monotonia non si può tralasciare come ogni grado preso per se stesso abbia la sua *propria* realtà. Anche per questo la nostra interpretazione non può muoversi in uno schema rigido in cui vengano costretti i singoli capitoli nella loro successione; piuttosto, ogni capitolo esige *un modo proprio* di essere esaminato interpretativamente e ripercorso — per il fatto stesso che ogni capitolo non ha soltanto in sé ogni volta una sostanza sua propria [*Gehalt*], ma perché questa è ogni volta diversa nel corso della storia già tramandata dello spirito assoluto.

Ciò che si è sinora detto mette in chiaro che la prima sezione della *Fenomenologia dello spirito* — A. Coscienza — e innanzitutto la sua prima parte — La certezza sensibile — richiede una trattazione sua propria, che pure deve guardarsi dal pericolo di perdersi in se stessa. Bisogna qui provare, se ci riesce, a suscitare la *legge interna* dell'opera affinché si ripercuota di volta in volta sul pescaggio e sulla vastità del tutto. Sarebbe una leggerezza — ad ogni modo non l'impresa più ardita — trascinarsi dietro in una singola frase, o concetto, tutta la folla di questioni storiche e sistematiche, ed impostare l'interpretazione in modo tale che proprio attraverso di essa si perda di vista la legalità *propria* dell'opera e del suo problema.

La prima grande sezione dell'opera è intitolata: « A. Coscienza ». Consta di tre parti: I. La certezza sensibile o il Questo e l'opinare; II. La percezione, o la cosa e l'illusione; III. Forza e intelletto, fenomeno e mondo sovrasensibile.

§ 6. *L'immediato della certezza sensibile*

a) Il sapere immediato quale necessario primo oggetto per noi in quanto sappiamo assolutamente

Hegel comincia: «Il sapere che dapprima o immediatamente è nostro oggetto, non può essere nient'altro che quello che è esso stesso sapere immediato, *sapere* dell'*immediato* o dell'*essente*. Il nostro comportamento dovrà essere non meno *immediato*; dovremo quindi *apprendere* questo sapere così come si offre, senza alterare niente in esso [*an ihm*]; e dal nostro assumere dovremo tener lungi ogni concepire»[55].

Hegel comincia con questa breve proposizione, che delinea concisamente ciò che «dapprima» è «nostro oggetto» — e cioè non *è* tale come a dire soltanto per un qualche motivo, bensì è ciò che dapprima *deve* essere il nostro oggetto («non può esser nient'altro che...»). Si è così già rinunciato a dire *in che modo* esso debba essere nostro oggetto. S'è fatta in generale chiarezza su ciò che è propriamente e in generale oggetto del dispiegarsi che espone della *Fenomenologia dello spirito*: il *sapere*. Perciò Hegel comincia dicendo: «Il sapere che dapprima...». Ma quale sapere? Cosa significa ciò, se inteso formalmente? Noi 'sappiamo' qualcosa quando questo qualcosa è *per* una coscienza. Perciò Hegel dice nell'Introduzione: il sapere è il rapporto «dell'*essere* di un alcunché *per una coscienza*»[56]. Non viene più messo in discussione che sia il sapere e non una qualsiasi altra cosa ad essere il nostro oggetto; bensì le domande e le risposte mirano subito *a quel* sapere che deve «dapprima» essere «nostro oggetto».

«Dapprima» — in quale successione, in vista di quale prosecuzione? Solo a partire da qui si può determinare il «prima». Ma Hegel stesso dà già una spiegazione: «dapprima», egli dice, «o immediatamente». Questo «o immediatamente» non è un di più messo giù a caso, indifferente, dell'espressione che precede, ma è l'interpretazione di quella. Ma cosa vuol dire qui 'immediatamente'? Vuol dire qualcosa come: ciò che abbiamo proprio così, casualmente, senz'altro, dinanzi a noi? Potrebbe essere tale ogni volta un sapere diverso. L'uno si attiene

[55] II, 73 (*FS*, I, 81).
[56] II, 67 (*FS*, I, 73).

ad una scelta morale, l'altro sostiene una discussione religiosa, questo si inabissa in un'opera d'arte, quello fa filosofia, quello conta i bottoni e quell'altro osserva le stelle al telescopio, l'altro ancora guida un'automobile. Ciascuno si ritrova ogni volta in un sapere differente. Come si può dire qui quale sapere sia immediatamente nostro oggetto? Non possiamo manifestamente stabilirlo in una forma che valga una volta per tutte. Ma: «immediatamente» significa qui quello che ci passa ogni volta per la testa allorché vogliamo stabilire presso di noi un sapere? L'interrogazione non è sul sapere che sia proprio evidente e presente a chiunque, ma ne va del «sapere» che dev'essere «immediatamente nostro oggetto». «Nostro»? Chi sono i "noi" per cui vale questo "per noi" — «nostro oggetto», oggetto per noi? "Noi" — che sediamo qui così e pensiamo questo e quello e ora leggiamo la *Fenomenologia dello spirito*, così come prima abbiamo letto un libro di medicina in medio alto tedesco, o come dopo leggeremo Pindaro o il giornale? No, ma invece i «noi» sono quelli che già da prima sanno *assolutamente* e intendono e determinano nel modo di *questo* sapere. Il modo di questo sapere è: sapere non relativamente, non dipendere soltanto e sempre da un appena saputo, ma, svincolandosi da questo, sapere il sapere di questo saputo; non risolversi nel saputo, ma trasmetterlo *in quanto tale, in quanto saputo* là dove esso pertiene e da dove si origina — nel sapere di esso; *trasmettere* [*übermitteln*] il saputo nel sapere di esso e *sapere* così la *mediazione* [*Vermittlung*] tra i due — ciò vuol dire: questo sapere che media riprende ora esso stesso ciò che sa solo come mezzo con l'aiuto del quale esso sa un saputo originario in quanto tale. Il mediare [*Vermitteln*] trasmette [*übermittelt*] di nuovo se stesso nel medio [*Mittel*] con l'aiuto del quale esso sa il suo saputo, e così via.

L'oggetto per noi, il nostro oggetto, è l'oggetto per noi che sappiamo sin dall'inizio *in modo tale* che ci poniamo nell'atteggiamento del *mediare*, cioè nel modo di quel *togliere* già caratterizzato, il quale togliere è esso stesso il modo di accadere del sapere assoluto, il carattere *della* inquietudine, quella inquietudine assoluta che Hegel definisce anche la «negatività assoluta» o la «affermazione infinita»[57]. Cosa ciò significhi si

[57] VII2, 20.

mostra nella *Fenomenologia dello spirito*. Ora diciamo soltanto: in questo sapere l'atteggiamento del sapere non è mai il semplice dire di sì, e neppure il semplice dire di no irrigidendosi, ma neanche il mero no del sì o sì del no, bensì ciò che sta nella negazione della negazione quale sua intima legge.

L'in-mediato è, secondo quanto si è detto, ciò che per noi, *coloro che mediano*, per il *nostro* mediare, *ancora non* è mediato. Nella misura in cui noi ci poniamo sin dall'inizio radicalmente e costantemente *nell'atteggiamento del mediare*, sappiamo tutto, sostanzialmente ed autenticamente, in quanto mediato, *passibile di mediazione* [*Mittelbares*], giungiamo ad un in-mediato soltanto in quanto noi, coloro che sanno assolutamente, per dir così non realizziamo noi stessi del tutto, condiscendiamo ad un sapere solo immediato. In questa condiscenza, noi non rinunciamo a noi stessi e al modo del nostro sapere. Questo immediato cui noi, coloro che mediano, ci abbassiamo, sta già sin dall'inizio sotto la sovranità del mediare, del superamento, che dal suo canto può essere senz'altro ciò che esso è soltanto quando si abbassa ad un *in*-mediato, proprio per *mediarlo*. L'*in*-mediato è già l'in-*mediato* del mediare.

È con ciò chiarito chi sono i "noi" che proprio all'inizio dicono "per noi". "Noi" — quelli che sanno [*Wissenden*] della scienza [*Wissenschaft.*]. "Noi" — a questi è tolto sin dall'inizio l'arbitrio d'essere questo o quello, un qualsiasi io a piacere.

Solo a partire da qui si può, anzi si deve chiedere quale sapere *debba* essere per noi dapprima oggetto. Noi, coloro che mediano assolutamente, dobbiamo, proprio per esser tali, porci nell'atteggiamento dell'immediatezza nel senso del nostro mediare; il nostro non-mediare è inizialmente questo, che noi ancora differiamo ogni togliere e mediare, ci rapportiamo assolutamente in modo del tutto relativo al sapere, cioè in modo solo ricettivo, in quanto non «muoviamo» ancora «il pensiero in modo molteplice»[58]. Questo «muovere il pensiero in modo molteplice» non vuol dire: vagare a caso con il pensiero, ma significa la mobilità dell'inquietudine assoluta. Questa s'acqueta in certo qual modo per un attimo nel sapere dell'immediato. Ed ora bisogna considerare come si determini, dal sapere *di colui che sa*, la modalità e la necessità del primo oggetto possibile. Non

[58] II, 74 (*FS*, I, 82).

si tratta affatto di andare così, in modo vago, alla ricerca di un immediato, ma invece il senso dell'immediatezza è già fissato sin dall'inizio e con esso è delimitato il campo d'azione per quel che può e deve essere il primo oggetto di questo sapere. Noi, coloro che mediano, dobbiamo necessariamente prendere questo sapere quale primo oggetto per noi, che in quanto tale è *così* passibile d'esser saputo [*wißbar*] che per quel che lo riguarda non chiede altro che il puro assumere. Perciò il primo oggetto per noi — il quale oggetto è, in generale, sapere — deve essere «esso stesso sapere dell'immediato».

Questo immediato in quanto oggetto *del* sapere che è oggetto immediato per noi che sappiamo assolutamente, Hegel lo chiama l'essente [*Seiende*]. Abbiamo di conseguenza nel nostro sapere *due* oggetti, cioè due volte un oggetto — ed invero in modo necessario e costante per tutto il corso della *Fenomenologia*, poiché l'oggetto è *per noi* sostanzialmente e costantemente il *sapere* che ha già in se stesso di nuovo, conformemente alla sua essenza formale, il proprio oggetto, e lo porta con sé. Hegel porta acutamente ad espressione questo rapporto tramite la distinzione tra l'«oggetto per noi» e l'«oggetto per esso» — per esso, cioè per il sapere rispettivo [*jeweilig*] che è oggetto per noi. Ma nella misura in cui il sapere che è nostro oggetto è sapere soltanto perché qualcosa è saputo per esso [*für es*], rientra nell'oggetto per noi appunto anche l'oggetto per esso.

Ora, l'esperienza che la coscienza fa di se stessa nella *Fenomenologia*, è proprio questa, che essa perviene a sapere che l'oggetto per essa non è quello vero e che la verità del suo oggetto sta proprio in ciò, che esso è per noi, per noi che sappiamo il sapere e il suo saputo già nel suo esser-tolto [*Aufgehobenheit*] — e che lo sappiamo sostanzialmente così, seppure ancora in modo non esplicitato. L'oggetto per essa deve svilupparsi attraverso di noi in oggetto per noi. Attraverso di noi — ma questo non vuol dire che noi ci dovremmo dar da fare arbitrariamente come soggetti qualsiasi: attraverso di noi, invece, vuol dire che all'oggetto per essa viene data la possibilità, a partire dal sapere stesso per cui esso è di volta in volta oggetto, di diventare ciò che è, cioè sapere assoluto. Così il sapere stesso si disvela come ciò che esso volta per volta non è, e ciò che allo stesso tempo in questo non-essere è in verità. Il sapere porta, in quanto saputo nel sapere assoluto, *esso stesso alla luce la misura* sulla quale esso

misura e trova ogni volta la sua verità. Ma la misura ogni volta si risolve poi essa stessa nel sapere, in quanto la verità per esso.

Soltanto che anche così non vediamo ancora del tutto chiari i rapporti, come essi diventano evidenti, nella misura in cui il sapere si manifesta per *la* scienza e viene esposto attraverso di essa, esposizione che costituisce il venire-a-se-stessa della scienza.

b) L'essere-in-sé-e-per-sé della cosa stessa e lo stare a guardare del sapere assoluto; il sapere assoluto 'assolvente'

L'oggetto per noi, coloro che sanno la scienza, è sempre un *sapere*. In questo sapere oggettivato sta il rapporto proprio di esso con il suo saputo: l'oggetto per esso. Soltanto che per esso, il sapere immediato, l'oggetto non è ancora dapprima e immediatamente proprio *per esso*, ma *in sé*. Per esso, per il sapere del tutto immediato, l'oggetto si volge proprio *all'indietro in se stesso*, o più esattamente: non è ancora per nulla uscito da se stesso per farsi *incontro* [*entgegen*] al sapere di esso in quanto oggetto che sta-*di-fronte* [*Gegen*-stand], per opporsi *stando*-di-fronte [entgegen*stehen*] al sapere di esso. Sostando del tutto *presso di sé* esso è *essente-in-sé*. L'oggetto «*sta*» — ma non *di-fronte* al sapere. Il sapere immediato in sé deve sapere proprio questo tratto e questa modalità, che esso *consegna* così l'oggetto *interamente a se stesso*. L'oggetto sta *in sé* come ciò che non ha appunto bisogno di essere *per* una coscienza; in quanto così stabile in sé, la coscienza lo afferra appunto *immediatamente*. Abbiamo dunque tre volte l'oggetto del sapere saputo.

1. L'oggetto *in sé*, come esso è immediatamente per essa, la coscienza;
2. L'esser-per-essa dell'in-sé;
3. L'esser-per-noi dell'essente-per-essa in quanto tale.

Eppure, ciò che l'oggetto è in quanto per-noi è soltanto il vero *per essa*, anticipatamente assunto, dell'in-sé. Perché l'essere-per-essa è già il primo passo del *distacco* dall'immediato risolversi nell'in-sé, dunque già il modo del sapere che media, non più immediato. Il sapere immediato si volge all'indietro in questo sapere assoluto che media; comincia il *ritorno* ad esso non come ritorno a qualcosa di estraneo, ma a ciò che esso è *per sé*. Perciò l'oggetto è saputo assolutamente solo se esso non è soltanto in sé, ma neanche solo per essa (la coscienza che sa così se stessa),

ma se il per-essa è diventato *per-sé* e *porta così con sé l'in-sé*, cioè se l'oggetto è un ⟨oggetto⟩ saputo *in sé e per sé*.

Oppure, per dirla altrimenti e allo stesso tempo alludere ad un'importante terminologia hegeliana: L'essere-in-sé e l'essere-per-un-altro «cadono» «nel sapere da noi indagato»[59]. Cadono [*fallen*] in questo stesso nella misura in cui *noi*, coloro che sanno assolutamente, lo sappiamo. Per il sapere *astratto* invece essi cadono in pezzi [*auseinanderfallen*] ed aldifuori del sapere. Hegel fa volentieri uso di queste espressioni del cadere all'infuori e all'interno di ciò-che, apparentemente, cade-fuori dentro nella verità del sapere assoluto prima d'ora ancora non esplicitato.

In riferimento alla differenza che qualcosa è in se stesso e per un altro — cioè per un sapere di esso — Hegel utilizza anche i termini 'oggetto' e 'concetto', 'essenza', ed invero in una alternanza caratteristica per l'intero problema. L'essente-in-sé-stesso può significare l'*oggetto*, e l'esser-per-un-altro, cioè l'esser-saputo, il *sapere*, è allora il concetto. Oppure l'essere-*per*-un-altro vuol dire oggetto, dunque ciò che sta-*di-fronte* [*Gegen*-stand], e di conseguenza ciò che esso è in se stesso: la sua *essenza* o il suo *concetto*. Entrambe le volte bisogna fare, nella fenomenologia, l'esperienza del se e come l'oggetto corrisponda al suo concetto o il concetto al suo oggetto. «Bene si vede che le due cose sono lo stesso; ma l'essenziale sta nel far sì che durante l'intera ricerca entrambi i momenti, *concetto* e *oggetto*, *esser-per-altro* e *esser-in-se stesso*, cadano essi stessi nel sapere da noi indagato, e nel far sì che, quindi, noi non abbiamo bisogno di portar con noi altre misure, né di applicare nel corso dell'indagine le *nostre* trovate e i *nostri* pensamenti; anzi, lasciandoli in disparte, noi otteniamo di considerare la cosa come essa è *in* e *per se stessa*»[60].

Noi tralasciamo i nostri pensieri e le nostre idee — implica: noi, coloro che sanno *assolutamente*, non diveniamo tali in quanto intraprendiamo e prendiamo *in aggiunta* qualcosa di singolare e insolito, ma in quanto *tralasciamo*. Noi *siamo* dunque in sostanza già tali e tralasciamo ciò che è nostro nel senso dell'umanamente relativo. Noi siamo già coloro che sanno assolutamente, altrimenti non potremmo neppure cominciare. Noi

[59] II, 68 (*FS*, I, 75).
[60] II, 68 s (*FS*, I, 74-75).

portiamo allo sguardo la cosa stessa solo se noi, gli osservatori, siamo coloro che sanno assolutamente.

Questo discorso è certo equivoco. Si potrebbe credere che sia richiesto di aver presente il sapere assoluto nella sua pienezza dispiegata, esplicitata, assoluta. Non si esige la pienezza assoluta e la sua presenza assoluta, bensì invece *il modo in cui* l'assoluto è, l'*inquietudine assoluta* del mediare che solo può essere *assolutamente* immediato, *relativo* in modo *assoluto*, cioè *così* assoluto che esso *è* il relativo e compie *in esso* il proprio distacco. L'assoluto deve venire alla luce nella fenomenologia proprio in quanto esso mostra *come*, in quanto assoluto, *è* assoluto. Ma questo *come* dell'*essere*-assoluto è nell'assoluto contemporaneamente il suo *qualcosa* [*Was*], cioè questa differenza del cosa e del come — *essentia* e *existentia* — non ha in sostanza alcun posto nell'assoluto. Ma per designare l'assoluto *in modo proprio* riguardo al suo *essere-assoluto*, il quale è un *essere-assoluto* che sa, vogliamo introdurre un termine che dia espressione più incisivamente a questa modalità del sapere assoluto: parliamo di un sapere *assolvente* — concepito nel distacco —, assoluto nell'irrequietezza. E possiamo allora dire: l'essenza dell'assoluto è l'assolvenza in-finita, ed in ciò allo stesso tempo la negatività e la positività in quanto assolute, in-finite.

Cerchiamo ora di rileggere il breve periodo introduttivo della prima parte della prima sezione: «Il sapere che dapprima o immediatamente è nostro oggetto, non può essere nient'altro che quello che è esso stesso sapere immediato, *sapere* dell'*immediato* o dell'*essente*. Il nostro comportamento dovrà essere non meno *immediato*; dovremo quindi *apprendere* questo sapere così come si offre, senza alterare niente in esso [*an ihm*]; e dal nostro assumere dovremo tener lungi ogni concepire»[61].

Ora, è chiaro che se cercassimo di interpretare in questa stessa maniera tutte le singole frasi e periodi dell'opera, forse solo dopo anni riusciremmo a venirne a capo. Ma noi non tralasciamo questa forma di interpretazione solo perché vogliamo metterci meno tempo, ma perché essa non è necessaria. Al contrario, con il graduale venire-a-se-stessa della scienza il sapere suo proprio s'accresce e si dispiega, la sua luce interiore si fa più intensa e chiara. Il che non vuol certo dire che diventi sensibil-

[61] II, 73 (*FS*, I, 81).

mente più facile ed ovvio appropriarsi dell'opera. Al contrario! Ma la difficoltà crescente non sta nel lato formale, bensì nel fatto che ciò che si deve sapere diventa più concreto nella modalità del suo esser-saputo. Cosa significa ciò? Che, gradualmente, è sempre più richiesto l'aperto raccoglimento di coloro che sanno. L'impegno del filosofo all'interno della filosofia e per la filosofia può sempre meno essere trascurato e cancellato da una verità apparente.

Ciò che si dà al sapere assolvente della scienza quale suo primo oggetto deve darsi *necessariamente* come *il* sapere che per parte sua è proprio il sapere più immediato. E nonostante ciò Hegel dice nella seconda parte di A, che tratta del sapere come «percezione»: «il nostro apprendere la percezione» — in quanto oggetto del sapere assoluto — «non» è «più un apprendere apparente, come era quello della certezza sensibile, ma necessario»[62]. Fra le righe di questa osservazione possiamo leggere che l'apprendere il primo oggetto che viene esposto nella *Fenomenologia non* è alcunché di necessario. D'altra parte la certezza sensibile, in quanto il sapere più immediato, non diventa a caso e a piacimento il primo oggetto; piuttosto Hegel dice espressamente che «non può esser nient'altro» che questo; di conseguenza la certezza sensibile *deve* essere il *primo* oggetto.

L'apprendere della certezza sensibile in quanto oggetto è dunque una volta (stando a II, 84)[63] non necessario, e poi la certezza sensibile (stando a II, 73)[64] è di nuovo necessariamente il primo oggetto. La certezza sensibile — nella sua oggettualità, per il sapere assoluto, non necessaria eppure necessaria! Oppure la non-necessità che spetta alla certezza sensibile è solo una non necessità a differenza della necessità *propria* della percezione? La certezza sensibile non sarebbe allora necessaria *in quel* modo della percezione, ma pure necessariamente a *suo* modo. Avremmo dunque una duplice necessità. Così è di fatto. Ma questa duplice necessità è in sostanza una e quella stessa che il sapere assoluto esige. Perché se esso è realmente il sapere *assoluto*, allora esso non può in alcun modo, neanche all'inizio, dipendere da un darsi di un oggetto indipendente da esso.

[62] II, 84 (*FS*, 93).
[63] *FS*, I, 93.
[64] *FS*, I, 8.

Piuttosto anche là dove si tratta di un «apprendere», questo *apprendere* dev'essere un assoluto *prendere-* e *dare-a-sé* l'oggetto *stesso*. La *percezione* scaturisce dal sapere assoluto, nella misura in cui questo è assolventemente in movimento, *in quanto ciò che compare necessariamente*, cioè risulta dalla prima mediazione che la toglie, della certezza sensibile. Ma la stessa necessità sussiste per la mediazione nella direzione del suo *tornare* al sapere immediato che deve *per questo anticipatamente darsi necessariamente* in modo retroattivo e previo. L'apprendere che si manifesta non è meno necessario del passaggio dalla certezza sensibile alla percezione, ma solo necessario in modo diverso. La necessità del *comparire* e la necessità dell'*apprendere* scaturiscono allo stesso modo dal mediare, che, *mediando* l'immediato, fa necessariamente comparire qualcos'altro che però, in quanto media l'*immediato*, deve altrettanto necessariamente avere appreso qualcosa di immediato.

Hegel comincia con il sapere immediato, deve cominciare con esso. Ma questo inizio con l'immediato non è già più immediato. Non solo per Hegel non lo è più, piuttosto la filosofia in quanto tale non può cominciare mai immediatamente, ma sempre solo nella mediazione; per il che poi resta in primo luogo aperta la questione di che senso abbia qui ogni volta il mediare.

Abbiamo sviluppato intenzionalmente in dettaglio questa problematica del cominciamento in riferimento a Hegel, perché risulta altrimenti impossibile orientarsi riguardo al sapere immediato, la certezza sensibile, anche solo in questa prima, esigua, parte. Perché questa discussione del sapere assoluto, nella quale noi ci poniamo nell'atteggiamento del puro «apprendere» — apprendere in senso hegeliano — è tutt'altro che una descrizione immediata del *dato*. E se non è una descrizione siffatta non è perché Hegel non ne fosse in grado o perché per un qualche motivo fosse improvvisamete divenuto infedele al proprio compito, ma perché nella filosofia non esiste in assoluto nulla di simile ad una descrizione immediata pura. Ma ciò implica, in modo d'altronde non dichiarato, che è impossibile per la filosofia comprendere la *cosa stessa*. Può ben darsi che sia così; ma la cosa stessa [*die Sache selbst*] non appartiene ad un tipo di cose — quali le cose concrete [*Dingen*] e gli esseri viventi — che abbia senso descrivere *in modo immediato*. Un tal vedere è immediato per il fatto che l'orizzonte in cui esso vede non è

saputo, *ma appunto c'è* [*da ist*]. Ma quando si tratta della cosa della filosofia — qui, dello spirito, cioè della realtà assoluta — si deve esigere una modalità *originariamente propria* di oggettività [*Sachlichkeit*]. Il fatto che la cosa stessa nella filosofia non risulti evidente a nessuno di quelli che vi si accostano solo casualmente, non rappresenta ancora un'obiezione contro la filosofia. In verità si legge sempre in Hegel che — nel portare a termine e nel ripercorrere la *Fenomenologia dello spirito* — noi «stiamo» sempre soltanto «a guardare», non apportiamo nulla, ma prendiamo, apprendiamo [*aufnehmen*] soltanto ciò che troviamo. Di fatto è così. Ora la questione è: come stanno le cose con questo stare a guardare [*Zusehen*]? Non si tratta dell'ebete fissare indeterminato e arbitrario, improvvisato ed in balìa di trovate estemporanee, ma lo stare a guardare è il guardare *all'interno dell'atteggiamento del fare-esperienza*, il modo in cui *questo* vede. È lo stare a guardare con gli occhi del sapere assoluto.

Quanto poco si tratti qui di una descrizione immediata lo mostra già la struttura di ogni pezzo e subito quella del primo. Con cosa comincia Hegel l'esposizione vera e propria della certezza sensibile? Con due periodi (fino a II, 74[65] più sotto) che anticipano l'intera problematica e il risultato. Questo non solo per fornire una disposizione nel senso di un ordinamento del succedersi dei pensieri a venire, ma perché deve esser creata espressamente *quella* disposizione in cui *noi* siamo disposti per l'apertura dello sguardo che deve in seguito *stare a guardare*.

c) L'immediatezza dell'oggetto e del sapere della certezza sensibile; il «puro essere», la semplice presenza

Ciò che noi con Hegel chiamiamo certezza sensibile si manifesta come una *conoscenza*. Non viene detto più precisamente che cosa questa sia. Si intende con ciò il modo in cui qualcosa diviene manifesto in ciò che è e per come è secondo un certo aspetto. Ogni conoscenza — e così anche la certezza sensibile — ha la sua *verità*. Risulta di qui che Hegel non fa uso dell'espressione 'certezza' per designare un carattere in certo modo dello stesso ordine della verità di una conoscenza, ma

[65] Cfr. *FS*, I, 82.

certezza indica ogni volta l'intero della relazione di sapere [*wissende Beziehung*] di chi sappia con il suo saputo, l'unità del sapere e del saputo, la modalità dell'esser saputo e la coscienza nel senso più ampio di sapere e conoscere.

Inoltre già all'inizio è degno di nota, in riferimento alla certezza *sensibile*, che Hegel dia una breve trattazione della certezza *sensibile*, senza addurre il minimo argomento riguardante i sensi oppure gli organi di senso. È vero che egli parla del vedere e dell'udire[66], ma non degli occhi o della retina e delle vie nervose, nulla dell'orecchio e del labirinto auricolare — nulla di tutto ciò. Già, in nessun luogo troviamo alcunché circa le sensazione visive ed uditive, sui dati olfattivi o tattili (il minimo di quanto esigerebbero oggi i fenomenologi). Pure Hegel dà un'intrepretazione della sensibilità che non ha pari nella storia della filosofia. Sarebbe invero facile sminuzzare questa breve trattazione e addurre a confronto, per ogni brano, brani corrispondenti e affini nel contenuto traendoli da luoghi diversi della storia della filosofia — da Kant a Platone. Ma con ciò offriremmo soltanto la prova che noi 1. non *vogliamo* capir nulla di Hegel e 2. che neppure lo *possiamo*, fintanto che indulgiamo in simili esatti principi dell'interpretazione. L'inaudito dell'interpretazione hegeliana della sensibilità sta nel fatto che egli — il che risiede nell'intera impostazione del problema — la comprende *a partire dallo spirito e nello spirito. In* questo e *per* questo essa si manifesta e solo così va inteso il modo in cui Hegel tien fermo il fenomeno della certezza sensibile.

Essa si manifesta, ed invero quale la più « ricca » quanto la più « veritiera » delle conoscenze. Essa ha la più grande ricchezza e la verità più alta. È questa la forma in cui essa si manifesta. E noi sappiamo già in partenza che questa certezza sensibile è in fondo la più povera e quella che ha meno di verità. Essa però si manifesta dapprima — e noi dobbiamo star dietro a questo fenomeno — come la più ricca e veritiera. Questa duplice designazione concerne ciò *che* è saputo nella certezza sensibile, il contenuto, e inoltre il modo *in cui* questa certezza *ha* sapendo il *suo* saputo.

Per il suo contenuto essa appare come la più ricca, tanto che la sua pienezza non ha fine — una ricchezza senza fine [*end-*

[66] II, 77 (*FS*, I, 86).

loser]. (Col che resta da vedere *in che modo* tale ricchezza attenga [*zugehört*] alla certezza sensibile e *se* essa in generale appartenga [*gehört*] *a questa* in quanto tale). Questa ricchezza è «estesa». Le dimensioni della sua estensione sono *spazio e tempo*. Io vedo — così come ognuno vede — questa cattedra, questo banco, questa finestra, questa lavagna e così via in tutto l'edificio universitario, fin nelle strade là fuori, nelle singole case, e ancora per tutta la città, i dintorni, io vedo quest'albero e quest'altro ancora, questo filo d'erba e quest'altro ancora, e così via senza fine, "fuori" nell'ampiezza di ciò che è semplicemente presente. E allo stesso tempo: questa cattedra, questa sezione della sua superficie che è coperta dal quaderno, questo spigolo, e poi di questo spigolo solo la lunghezza d'una spanna, poi d'un dito, e così via fino al microscopico — e così ancora in tutto ciò che è esteso nella vastità dello spazio — fintanto che "ci addentriamo" nell'angustia del sempre più ristretto. Così anche per il tempo.

In ogni tempo e in ogni luogo la certezza sensibile va fuori nell'ampiezza e ne segue l'espansione e s'addentra nell'angusto seguendo il suo restringersi. Essa sta sempre da qualche parte nell'ampio e nell'angusto, non vi si stabilisce, ma conserva la possibilità dell'espansione e del restringimento; ma sempre tuttavia in modo tale che dovunque essa guardi abbia davanti a sé *questo qui* e *questo ora*.

Anche lo spazio stesso in cui sta questo qui è questo spazio; il tempo stesso in cui ora ciò risuona è questo tempo. Così stanno le cose con il saputo, il *contenuto* della certezza sensibile.

E con il *modo* del suo sapere? Esso è il puro *avere-davanti-a-sé*. In che senso? Non come un porsi d'un colpo davanti all'intera ricchezza nell'ampio e nell'angusto opinando*la*; ma in modo tale che questo è ogni volta davanti a me in quanto io *incontro questo ed altrimenti nulla*; *questo e solo questo* presso cui si resta come se fosse *tutto*, questo, che io ho solo bisogno di incontrare per averlo proprio davanti a me in tutta la sua «pienezza». Io *lo incontro soltanto*, non mi dò per nulla da fare, neanche nel senso che io con ciò in qualche modo *lascio andare* qualche cosa. Io prendo questo proprio come esso è, come sta davanti agli occhi ed è presente nell'incontro alla presa della mia mano; esso, questo, è questo, e dunque: *esso* è ed è proprio *esso*, null'altro.

Con ciò la certezza sensibile si è già pronunciata, che sia in

un annuncio reale o in quel parlare silente che sta nel sapere sensibile quando io opino un Questo. La certezza sensibile ha enunciato *se stessa* — se stessa! Ciò significa: enunciato è il sapere del saputo, *come* esso è saputo, e soprattutto enunciato è il sapere stesso. Ma — ed è decisivo notarlo fin da ora — la certezza sensibile si pronuncia *asserendo* intorno al proprio saputo. *Viene asserito ciò che* è, ed invero così come è in verità. L'asserito è la verità e viceversa. La verità non viene asserita soltanto così occasionalmente, ma la verità è in sé l'asserito, la proposizione. La verità della certezza sensibile è ogni volta questo ente che essa opina, ed essa lo opina, questo, in quanto ciò che è semplicemente presente; essa lo opina, *questo che è*. «Ciò *è*» — questa è la sua asserzione, della certezza sensibile, la sua verità. La certezza sensibile asserisce la semplice presenza di ciò che è semplicemente presente, nella terminologia hegeliana: l'essere. Perciò Hegel dice: «La sua [della certezza sensibile] verità non contiene che l'*essere* della cosa»[67]. Non dice: la verità della certezza sensibile contiene l'essere della cosa, bensì: «*non* contiene *che* l'essere della cosa». La certezza sensibile enuncia *se stessa*, in quanto si pronuncia sulla propria cosa, questo semplicemente presente, e non dice null'altro su di sé, su chi sa e sul suo sapere. Poiché chi sa, la «coscienza», l'«io», di ciò la *verità* della certezza sensibile non si interessa per nulla. È nell'interesse proprio della certezza sensibile che essa, in quanto opina il questo di ogni volta, che *è*, non si *interessa di sé*, e neppure ha bisogno di interessarsene. Perché per essa questo è *perché è*, e non sussiste per questo sapere alcuna istanza che possa essere interrogata sul *perché* questo ente sia, ma esso è solo perché esso è. Esso è ogni volta ciò che è semplicemente presente e nient'altro.

Altrettanto poco che per se stessa in quanto sapere, la certezza sensibile si interessa per il Questo *in quanto oggetto. Dimentica dell'oggetto*, essa opina solo il *Questo*. Certo, io, colui che sa, sono proprio questi che sa, io questi; ma questi non ha in questo sapere null'altro da significare. Io questi nel sapere sensibile non sono null'altro che il puro sapere del suo saputo, del Questo che è. Anche qui Hegel dice perciò: «la coscienza dalla sua parte è in questa certezza soltanto in quanto puro *io*; o *io* vi sono soltanto in quanto puro *questi*»[68]. Egli non dice: la

[67] II, 73 (*FS*, I, 81).
[68] *Ivi*.

coscienza è l'io, ma «soltanto» io, questi, come prima in riferimento all'oggetto: «nient'altro che» ciò che è.

Nel cercare di cogliere la certezza sensibile che si manifesta nel suo manifestarsi, Hegel parla in questo «soltanto» e «nient'altro che», cioè in senso *limitativo*, e pone di conseguenza tutto il resto aldifuori del limite. E cos'è il resto che la certezza sensibile non è ancora? Essa, considerata in quanto modo del sapere, non è ancora tale da poter muovere in modo molteplice il pensiero e da svilupparsi. Il sapere non fa ancora alcun movimento al modo del sapere; in esso non accade null'altro, non ha ancora storia alcuna. La certezza sensibile non è — vista nella sua cosa — un saputo che sia in quanto tale una quantità di «molteplici conformazioni». Il che vuol dire: essa, in entrambi i riguardi, non mostra ancora alcuna mediazione; ancora si prescinde da questa, e perciò la certezza sensibile è soltanto il non-mediato, in-mediato. Manifestandosi così essa manifesta sì *se stessa*, ma si manifesta così alla luce di uno sguardo che la considera immediatamente *soltanto prescindendo* da ogni vedere mediante che già gli appartenga. Perché altrimenti esso non potrebbe stare a guardare con fissità e vedere così [*hin- und zusehen*] soltanto l'immediato nella sua immediatezza. La maniera, dunque, secondo la quale siamo stati a guardare finora, era uno *stare a guardare prescindendo*.

A ciò corrisponde la caratterizzazione che Hegel, e noi con lui, diamo della verità della certezza sensibile: «tale *certezza* [la sensibile] si dà a divedere essa stessa come la *verità* più astratta e più povera»[69]. Ma qui Hegel sottolinea appunto che la certezza sensibile *stessa* si mostra come una verità di tal fatta. Certo, essa dice ciò che per essa è il vero. Questo è ciò che è semplicemente presente, che appunto è semplicemente presente. Ma ciò che essa dà qui a vedere come sua verità, questo la certezza sensibile *in quanto tale* non lo dà a vedere come la più astratta e povera delle verità. La certezza sensibile stessa non ha affatto la facoltà di cogliersi come sapere astratto. Ma che essa sia il sapere «più astratto» e «più povero», siamo *noi* a dirlo, nel sapere assoluto e per esso, che «in realtà» e «in verità» è il vero sapere. Perché per esso, il sapere assolvente, il saputo sensibile è del tutto unilaterale, quello che s'è arenato nell'unilateralità, in una singola

[69] *Ivi* (*FS*, I, 81).

relazione, il più relativo, il più astratto, il più unilaterale; ma cosa sia un tale sapere, proprio il sapere astratto non lo sa minimamente di sé in quanto tale. Hegel scrisse nel suo ultimo periodo berlinese un piccolo saggio dal titolo: *Chi pensa astrattamente?*[70]. «Chi pensa astrattamente? L'uomo ignorante, non l'uomo colto»[71].

Abbiamo già posto l'accento sul fatto che la verità che la certezza sensibile asserisce riguardo al suo *oggetto*, è *la* verità in cui *essa* enuncia *se stessa*. È dunque anche la verità su ciò che la certezza sensibile è in quanto sapere, in quanto relazione di sapere a... Questa è in verità anche soltanto puro essere semplicemente presente, la mera semplice presenza, il «puro essere», «che, costituendo l'essenza di questa certezza, è da lei profferito come verità di lei stessa»[72] — la verità di lei stessa, ciò che essa è in quanto intero. Il sapere sensibile anche in quanto autoriferirsi è solo essere semplicemente presente, perché esso è semplicemente presente, soltanto abbandonato, risolvendosi in questo, a ciò che è semplicemente presente, e mai così semplicemente presente come il suo stesso oggetto.

L'oggetto della certezza sensibile e il sapere di esso sono ora entrambi caratterizzati. Il risultato di questa caratterizzazione è: l'essenza della certezza sensibile è, secondo tutt'e due i momenti, *l'immediatezza*.

Ma con ciò non è conclusa l'esposizione della certezza sensibile — anzi ora soltanto essa può cominciare. Perché l'esposizione deve compiersi *a partire dall'esperienza* che il sapere assolvente fa con la coscienza. Questo, il sapere assolvente, nella connotazione data finora del suo oggetto immediato — vale a dire la certezza sensibile — non s'è ancora emancipato dal primo apprendere ciò che si manifesta. Dobbiamo ora prima andare a vedere come stanno le cose con la certezza sensibile. Abbiamo realmente appreso in modo puro la pura immediatezza della certezza sensibile, siamo cioè rimasti in essa, per coglierla, rimanendo in essa, in ciò che essa sa e in come lo sa? Si vedrà che a questo scopo sono necessari vari approcci, e che di essi l'uno prepara l'altro.

[70] XVII, 400 ss. (*CPA*).

[71] XVII, 402; cfr. il brano a p. 404 sulla venditrice ambulante.

[72] II, 74 (*FS*, I, 82).

d) Differenze e mediatezza nel puro essere dell'immediato della certezza sensibile — la pluralità degli esempi -Questo, il Questo in quanto io e in quanto oggetto

«Se noi ben guardiamo [*zusehen*]», allora vediamo subito che non si può restare presso il «puro essere», cioè presso la semplice presenza dell'oggetto sensibile e del suo sapere. Perché «nel *puro essere*... vi è in gioco... molto altro ancora»[73]. Si mostra qui "ciò che è in gioco" ["*Beiherspielendes*"] se noi assumiamo realmente come oggetto una reale certezza sensibile. Proviamo dunque — ciascuno di voi lo provi, e si trasponga in un immediato aver-davanti-a-sé un Questo. Questa, la cattedra qui. Nel farlo trovo che opino questo qui in quanto semplicemente presente, ed in ciò, in quanto colui che sa di questo nel sapere di esso, soltanto io, questi, sono. Cos'altro deve essere in gioco? Ciascuno ha un Questo rispettivamente suo [*je sein Dieses*] davanti a sé. Certo, non è diverso dal precedente. Si è pur detto che l'oggetto della certezza sensibile è il Questo. Il *Questo?* Abbiamo pure come oggetto *questa cattedra*, e, se lasciamo vagare lo sguardo, questa lavagna, questa porta. Ogni volta, dunque, un altro Questo, ed ogni volta abbiamo vòlto o posto lo sguardo così od in un altro modo. Il Questo è ogni volta una cattedra o una porta o un albero o un ramo di esso, un ramoscello, una foglia — un Questo *reale*, e proprio l'oggetto del sapere sensibile non è «*il Questo*». Quando noi in generale opiniamo il Questo, lo facciamo allora in modo tale che il Questo *allontana da sé* il nostro opinare, ed invero non in assoluto, ma nella direzione determinata di *un essente-questo* [*ein Diesiges*]: cattedra, finestra, gesso. Poiché il Questo, in conformità con il suo significato, è in sé essente-questo [*diesig*], perciò esso *non* è — il Questo — l'oggetto immediato.

Ne consegue: la reale certezza sensibile non è mai soltanto questa pura immediatezza quale noi la cogliamo, ma ogni reale certezza sensibile *è un esempio* [*Beispiel*]. Ed è cioè esempio in un senso essenziale. In che senso? Se noi rappresentiamo in modo, diciamo, universale che cosa sia un albero, allora abeti, faggi, querce e tigli ne sono ognuno un esempio. Ma la reale certezza sensibile non è solo in questo senso un *esempio* di ciò che noi

[73] *Ivi.*

stabiliamo innanzitutto quale sua *essenza*, non si tratta di singoli casi che possano essere addotti a piacimento come esempio e "cadere" nel concetto di genere, ma la reale certezza sensibile è, *ogni volta in sé in quanto reale*, un esempio. Perché nella misura in cui essa opina questo e il Questo è proprio essente-questo [*diesig*], l'opinar-questo è in sé ogni volta in gioco [*beispielend*]. Ogni reale certezza sensibile è in quanto tale in gioco [*beispielend*], un esempio 〈essente in gioco〉 [*Bei-spiel*]. L'opinare che opina il Questo fa entrare in gioco [*beiherspielen*], nel Questo e attraverso di esso, ogni volta il rispettivo essente-questo. A questo riguardo bisogna osservare che la cattedra, la lavagna, la porta non sono, in quanto tali, esempi per il Questo, ma esempi per oggetti d'uso; solo in quanto possibili essenti-questo [*Diesige*] essi sono ognuno ogni volta un Questo. In quanto possibili essenti-questo: cosa vuol dire? Non si può ancora deciderlo. Ora possiamo dire soltanto: l'opinare è in sé in gioco [*beispielend*]. Invece la cattedra nel suo essere-cattedra non è un essere-in-gioco [*Beispielen*].

Il puro essere, la vera immediatezza è perciò ogni volta una certezza sensibile che è in gioco. Anche l'«io» è un messo-in-gioco [*Beigespieltes*] ogni volta, così come il Questo, cioè l'essente-questo [*Diesige*]. Ma vediamo così: ciò che abbiamo già fin dall'inizio opinato in quanto essenza della certezza sensibile — il Questo in quanto oggetto *e* un Questo in quanto io — entrambi sono già caduti fuori dal *puro* essere. Entrambi sono differenti, costituiscono una differenziazione che dev'essere designata come "diversità fondamentale". Non abbiamo affatto l'immediato nella sua immediatezza, se soltanto ci fermiamo a questo che cade fuori. Ma è altrettanto chiaro che questo cader fuori ci è per così dire accaduto; che il Questo in quanto oggetto *e* il Questo in quanto io potevano solo cader fuori, perché essi, e cioè questa distinzione fondamentale, è alla fine già *nell*'essenza della certezza sensibile, nell'immediatezza. E ancora — se noi non soltanto stiamo a guardare così questa distinzione, ma riflettiamo su di essa, allora ne consegue: essi — i differenziati — non sono entrambi *soltanto semplicemente presenti* nell'essenza, ma l'uno è *per mezzo* dell'altro e viceversa. Io ho la certezza per mezzo della cosa e la cosa è certa solo per mezzo dell'io che sa. Entrambi i differenziati sono mediati e risiedono *con* questa mediazione *nell*'essenza dell'immediato. Ma si può allora — così

suona la domanda inespressa cui è giunta la nostra considerazione — si può allora restare dell'idea che l'*immediatezza* è la verità della certezza sensibile? Non diciamo allora di essa proprio ciò che essa *non* è? Non *contraddiciamo*, nel definirla in tal modo, la sua essenza?

Bisogna sancire: noi siamo stati ora a guardare — dopo aver stabilito una prima volta l'essenza della certezza sensibile; abbiamo riflettuto su ciò che è venuto alla luce in questo stare a guardare, sulla distinzione che cade fuori nell'essere-in-gioco [*Beiherspiel*], del "Questo" e dell'"Io opino". Tramite questo cader fuori appare allo stesso tempo esplicita la distinzione tra essenza ed esempio [*Beispiel*].

e) L'esperienza della distinzione tra immediatezza e mediazione, essenza ed inessenziale nella certezza sensibile stessa; il Questo in quanto l'essenza, il suo significato in quanto qui ed ora, l'universale in quanto l'essenza del Questo

Siamo *noi* a fare questa distinzione tra essenza ed esempio [*Beispiel*], tra immediatezza e mediazione. Pure, Hegel dice espressamente: «Questa differenza... non la facciamo soltanto noi, ma la troviamo nella stessa certezza sensibile»[74]. Ma ciò non significa che noi in generale non facciamo questa distinzione, ma soltanto che la troviamo, come troviamo per la strada un coltello che pure di certo non abbiamo fatto noi. Hegel non dice: noi non facciamo questa distinzione, ma la troviamo, dice piuttosto: la «differenza... non la facciamo *soltanto noi*». Certo la facciamo, dobbiamo farla, anzi averla già fatta, per poterla trovare. E noi certo l'abbiamo già fatta, la distinzione tra l'immediatezza e la mediazione, perché questa distinzione, il fare questa distinzione non è altro che il carattere fondamentale del nostro comportamento nel sapere assolvente. Nella perspicua luce di questa distinzione, noi vediamo già da prima tutto ciò che ci deve qui venire incontro. Ma esso deve *venirci incontro*, dobbiamo stare a guardare come ciò che ci viene incontro si mostra in questa luce, cioè come esso stesso ha in sé questa distinzione. E Hegel dice quindi: «tale differenza è da intendersi in quella forma in cui essa è nella certezza sensibile, e non già in quella in cui testé la

[74] II, 74s (*FS*, I, 83).

determinammo ora»[75]. È già divenuto qui del tutto chiaro come noi in modo assolvente — espressamente, pure se non con piena determinatezza — andiamo d'un passo oltre il fenomeno in senso hegeliano e l'abbiamo per così dire prima posto in luce per poi, appena esso è in luce, giungere e tornare al fenomeno. Se con questa luce abbiamo illuminato la strada giusta, allora essa deve portare al vero; cioè: il rischiaramento della certezza sensibile qual è in essa deve confermare ciò che noi dicemmo di essa a mo' di anticipazione. Il nostro anticipante sapere assolvente deve farsi vero; la coscienza stessa deve avvicinarsi in questo modo d'un altro passo alla sua verità. Ora è nostro, lo sguardo assolvente, illuminato soltanto in riferimento a ciò che si manifesta, per vedere.

In che forma ritroviamo ora la distinzione tra l'essenza e l'esempio, l'immediatezza e la mediazione nella certezza sensibile stessa?

Ora soltanto comincia l'accadere autentico della fenomenologia. È con la certezza sensibile che dev'essere fatta l'esperienza. A questo scopo è necessario prenderla in se stessa, come si dà. Essa si dà in generale come certezza, come sapere di un saputo. Se noi vogliamo apprendere questo fenomeno nella sua interezza, ciò vuol dire *seguirlo* in ciò che esso è. Esso è relazione di sapere a... Non possiamo dunque vedere come dall'esterno questa relazione a..., come un legamento che si stringe tra un io che sa e un oggetto che viene saputo, ma bisogna andare insieme con il sapere e apprendere ciò cui esso, sapendo, si riferisce, ed in che modo vi si riferisca. A questo riguardo abbiamo già sentito che per la certezza sensibile l'oggetto è, in conformità con il suo modo di sapere, ciò che è semplicemente presente, *ciò che è*, cioè ciò che in sé resta lì presente anche se non viene saputo. Il sapere, e dunque anche l'io che sa, sono privi di importanza per l'in-sé dell'oggetto. La stessa certezza sensibile sa ciò, e lo esprime nel fatto che per essa ed in essa nella sua totalità soltanto l'oggetto è «il vero e l'essenza»[76]. Il sapere può anche *non* essere; esso e l'io sono indifferenti quanto all'essenza — l'inessenziale. Se il sapere è, è sempre dipendente dall'oggetto. La stessa certezza sensibile lo dice. In questa asserzione è detto

[75] II, 75 (*FS*, I, 83).
[76] *Ivi.*

come essa stessa, per suo stesso dire, abbia in sé la distinzione tra l'essenza e l'inessenziale.

L'oggetto, l'essente-in-sé, viene dato a vedere dalla certezza sensibile quale sua verità. L'oggetto è, ora, "di fatto" così presente nella certezza sensibile come essa vorrebbe fare sembrare? Torna dunque la domanda se "di fatto", in verità, sia così. (In quale, e secondo quale verità? Secondo quella che per noi, coloro che sanno in modo assoluto, è sin dall'inizio determinante).

Come dobbiamo rispondere a questa domanda? Come si deve stabilire se l'oggetto della certezza sensibile così come esso viene dato a vedere da essa per essa, corrisponda a come esso è in verità presente in essa? Prescindendo da come riesca questa decisione, è già posta con questa domanda la possibilità di una corrispondenza o non corrispondenza tra l'oggetto per il sapere sensibile — l'oggetto per esso — e la verità autentica di questo oggetto — l'oggetto per noi.

L'oggetto per la certezza sensibile è il Questo. Chiediamo dunque alla stessa certezza sensibile: cos'è per essa il Questo, cioè in cosa sta per essa l'esser-questo [*Diesheit*] del Questo? Cosa dice la certezza sensibile quando la si interroga, ogni volta cioè che viene interrogata realmente in un caso reale su che cosa sia il Questo per essa? Cos'è per essa l'esser-questo di questa finestra? Che la finestra sia *qui*. O l'esser-questo di questa pulsazione? Che essa è questo Ora. Il qui ed ora costituiscono l'esser-questo di un Questo. L'ora — cos'è dunque l'ora? Ora — cosa deve dire la certezza sensibile? Cos'altro potrebbe dire sull'ora di diverso da ciò che già disse, che ora è immediato — tramite il rimando all'ente che costituisce ora appunto l'Ora? L'Ora, che è proprio questo pomeriggio, ora è pomeriggio. Oppure in conformità con l'Ora che fu Ora quando Hegel interrogò la certezza sensibile sull'Ora quando scrisse il testo: l'Ora è la notte.

Ora è pomeriggio. Questa è una verità indiscutibile. La conserviamo fissandola alla lavagna con il gesso. Quando domattina alle otto il bidello verrà nell'aula per controllare che tutto sia in ordine, che la lavagna sia pulita, e leggerà la frase: Ora è pomeriggio — a nessun costo egli acconsentirà che la frase sia vera. La frase è divenuta falsa durante la notte; *l*'ente che fu l'Ora, che visto domani dal bidello è il pomeriggio di ieri, è da tempo un non più ente. Non ha alcun permanere. Ma ora,

quando il bidello legge la frase, è anche un 'ora', ma ora è l'Ora della mattina. E poiché accade che anche i professori sbaglino e d'altra parte anche il bidello fa parte dell'università, egli in questo caso accorrerà in aiuto e s'affretterà a correggere la frase; *egli* scrive *ora* la verità, cui ora a nessun prezzo rinuncerebbe: Ora è mattina. Un'ora dopo entra nella sala e vede starsene lì la sua verità. Verità? Ora è mezzogiorno.

Che cos'è ora propriamente il vero, l'ente? Ogni volta è ora, ed ogni Ora è ogni volta ora già altro, *non* più il precedente. L'Ora resta costante; ogni volta, in qualsiasi momento è ora. Ma come, ed in che veste resta l'Ora? L'Ora resta soltanto per il fatto che ciò che ogni volta è Ora — mattina, mezzogiorno, pomeriggio, sera, notte — ogni volta *non è*. L'ora è sempre non-Questo. Questo *Non* elimina sempre il Questo immediato — notte, giorno —, ciò che è appunto Ora. L'immediato viene tolto, mediato. Appartiene all'Ora — perché esso possa essere costantemente l'Ora che è — questo costante negare. Ma stranamente — questo costante togliere, questo continuo cambiamento non disturba affatto l'Ora, esso resta semplicemente Ora ed in ciò resta appunto semplicemente indifferente di fronte a ciò che esso ogni volta ora è — giorno o notte. Ciò che così può, in quanto semplice, essere tanto questo che quello, eppure non è mai né soltanto questo né soltanto quello, questo semplice è, nella mediazione, e permanendo attraverso di essa, l'«*universale*».

La domanda era: che cos'è il Questo, cioè ciò che costituisce l'esser-questo? Risposta: l'Ora. E qual è l'essenza dell'Ora? Essere l'universale acquisito. Questo universale è la verità del Questo, dunque la verità dell'oggetto della certezza sensibile.

Lo stesso vale dunque per l'altra "forma" del questo, per il Qui. Alla domanda: che cos'è il Qui? — risponde la certezza sensibile, che noi dunque ogni volta interroghiamo su cosa sia per essa l'oggetto; essa risponde: Qui — la cattedra. «Io mi vòlto»[77] — la verità è sparita; il Qui non è la cattedra, ma la lavagna. E così via; dovunque mi volgo e dovunque mi trovo io vedo un Qui. Porto sempre il Qui con me. Dovunque sto, il Dove è già sempre diventato Qui; o meglio: il Qui soltanto rende possibile il Dove come il Là che si evince a partire dal Qui. Il Qui continua a sussistere, ma l'"essente-qui" [*Hiesige*] è ogni volta un

[77] II, 76 (*FS*, I, 85).

altro. Ed invero il Qui che sussiste esige ogni volta un determinato essente-qui, lo esige eppure è allo stesso tempo del tutto indifferente su quale esso sia. Il Qui non si dà pensiero se il suo essente-qui sia un albero o un ponte o una vetta o il fondo del mare. Soltanto questo esige il Qui, che esso sia ogni volta un essente-qui. Ma nell'esigere questo, non si volge però mai all'essente-questo [*Diesige*] che è ogni volta l'essente-qui. Il Qui esige l'essente-qui eppure lo respinge da sé come il questo d'ogni volta. *Resta* il Qui vuoto e indifferente, la semplicità mediata, cioè l'universalità — come l'Ora. Anche *questa* determinatezza dell'esser-questo si mostra così un universale.

f) Il linguaggio come espressione dell'universale e il singolo opinato — differenza ontologica e dialettica

Che cos'è il Questo, cos'è ciò che costituisce l'oggetto per la certezza sensibile, cioè il vero e l'ente? Il Questo è un universale. Ma la reale certezza sensibile non opina il Questo universale. Certamente no; essa opina l'essente-questo ogni volta, appunto ciò che essa mette in gioco — quest'albero, questa casa, questa notte. Ma questo che entra in gioco è constantemente e ovunque un altro, ogni volta e in ogni luogo *non* lo stesso, dunque un nulla [*Nichtiges*]. Ciò che la certezza sensibile opina nel mettere in gioco, ciò che essa opinando prende come l'ente, questo è il *non*-ente, ciò che «non sussiste»[78]. L'ente è, del mutare e svanire, *ciò-che-continua-a-sussistere*, cioè il non divorato dal *nulla*; l'ente è *il vero*.

All'inizio della discussione venne detto, a mo' di anticipazione: se la certezza sensibile si pronuncia, essa enuncia *la sua verità*. Soltanto ora comprendiamo cosa ciò significhi. Diciamo: Questo. Ciò che noi *diciamo* qui è il Questo universale, noi *opiniamo* l'essente-questo, l'albero. Ciò che noi propriamente opiniamo *nel* Questo universale non possiamo affatto dirlo con il Questo. Noi diciamo "questo", e ne viene fuori il Questo universale. Il linguaggio dice il contrario di ciò che noi opiniamo. Noi opiniamo il singolo, esso dice l'universale. Ma esso non dice solo ostinatamente il contrario dell'opinione, ma dice in tal modo il vero, perché dice già sempre l'universale; il

[78] II, 79 (*FS*, I, 87).

linguaggio confuta il nostro opinare. Ma esso non confuta soltanto noi, bensì è anche ciò che volge nel suo contrario l'opinato inizialmente, il presunto vero. Esso ci fa fare l'esperienza che l'opinare è nulla, e di che cosa sia propriamente il vero della certezza sensibile. Esso volge nel contrario, toglie [*hebt auf*], solleva cioè al di sopra [*hinauf*], alla verità autentica. Il linguaggio è in sé ciò che media, ciò che non ci lascia sprofondare nell'essente-questo, nel totalmente unilaterale, relativo, astratto. Con il volgere esso produce il distacco [*Abkehr*] dal relativo. Perciò Hegel dice, proprio nella decisiva chiusa della discussione sulla certezza sensibile, che il linguaggio «ha la divina natura di invertire immediatamente l'opinione»[79]. Il linguaggio è di essenza divina, cioè assoluta. Esso ha in sé qualcosa dell'essenza di Dio, dell'assoluto, del non relativo — dell'assoluto, cioè dell'assolvente. Il linguaggio è divino perché è assolvente, ci scioglie dall'unilateralità e ci fa dire l'universale, il vero. Così solo per mezzo dell'esser-questo [*Diesigkeit*], *attraverso il Questo*, è accessibile per l'uomo, alla cui ek-sistenza [*Exsistenz*] appartiene il linguaggio, ciò che egli opina nell'essente-questo. Più precisamente: noi *opiniamo* un *essente-questo* soltanto *perché abbiamo un Questo*. Possiamo opinare soltanto perché "parliamo". Questa alienazione di così ampia portata sta soltanto nella più intima memoria del linguaggio. A ciò corrisponde la determinazione dell'uomo nell'antichità: ζῷον λόγον ἔχον. Nella *Fenomenologia dello spirito* ci imbatteremo sempre di nuovo nel linguaggio nella sua essenza fondamentale: che esso costituisce l'esserci del sé in quanto un sé[80].

Ciò che si è detto del linguaggio vale dunque proprio *della* asserzione in cui la certezza sensibile si pronuncia sul suo oggetto, quando dice: il Questo è. Noi opiniamo questo singolo ente determinato e diciamo di esso: "esso è"; con il che viene asserito e enunciato: l'"essere in generale". Hegel sottolinea esplicitamente: «Con ciò non ci *rappresentiamo* certamente il questo universale, o l'essere in generale; ma *enunciamo* l'universale»[81]. Pure — così dobbiamo dire — noi lo enunciamo soltanto perché l'essere in generale è già — seppure non in modo

[79] II, 84 (*FS*, I, 93).
[80] Cfr. II, 382, 491, 533s (*FS*, II, 61, 178-179, 224).
[81] II, 76 (*FS*, I, 84).

tematico — detto da noi, ed è detto soltanto perché è già compreso; ed esso non è soltanto così in generale incidentalmente già compreso quando noi *opiniamo questo ente* nella certezza sensibile, ma invece non potremmo affatto opinarlo se l'essere non fosse già il vero, cioè il manifesto [*Offenbare*]. Solo in un senso determinato "scaturisce" da questa verità la *verità possibile*, la rivelatezza [*Offenbarkeit*] dell'opinato — nella misura in cui si può parlare in generale d'una verità di questo, il che non accade affatto in Hegel. Piuttosto, proprio l'universale è la verità del Questo, ma questa verità non viene colta dalla certezza sensibile e questa non prende possesso di tale verità, essa cioè non è ancora una percezione.

Questo breve rimando alla comprensione dell'essere e alla sua connessione con la rivelatezza dell'ente, della verità ontica, sia inserito solo di passaggio per ricordare che nella problematica hegeliana non ci troviamo di fronte a nessuna speculazione astrusa e casuale così come, viceversa, con la problematica della comprensione dell'essere, a nessun passatempo per l'immaginazione che possa essere forzato a costituire un indizio di un particolare punto di vista. In tutto ciò c'è solo quell'unica eco semplice e grande del domandare della filosofia: τί τὸ ὄν. Ma proprio perciò bisogna cogliere l'intimo tratto del problema hegeliano, lasciarlo cioè al suo proprio corso e seguirlo su questo. E poiché questo seguire è un confronto, si solleverà la domanda: questo comprendere e parlare dell'essere, il linguaggio, è divino nel senso che è assoluto? Il comprendere dell'essere è, possiamo anche dire, *assolvente*, e l'assolvente è l'assoluto? Oppure ciò che Hegel, nella *Fenomenologia dello spirito*, espone come l'assolvenza, è solo la trascendenza dissimulata, cioè la finitezza? Il nostro confronto è posto in questo incrocio di finitezza e infinità, un incrocio, non un contrapporsi di due punti di vista.

Pure, per quanto sia comprensibile e facile chiamare in causa la problematica della «differenza ontologica» in riferimento all'osservazione hegeliana sull'enunciazione dell'universale e la comprensione dell'essere (nel nostro senso ampliato, che Hegel non chiama più essere) nell'opinare l'ente, la questione in Hegel è assai diversa. L'intera dimensione del problema dell'essere è per lui, in quanto porta a compimento la metafisica occidentale, orientata sul λόγος. Il λέγειν però non è per Hegel la semplice proposizione, la comune asserzione unilaterale «S è P»,

ma per lui il λέγειν è già divenuto διαλέγεσθαι; ciò significa due cose: 1. un διά, un parlare-attraverso, un vero e proprio movimento che sta nel parlare e sapere stessi, l'inquietudine dell'assoluto, il non-continuare-a-sussistere, ma togliere, il platonico διαλέγεσθαι, attraversare, ma neanche solo un attraversare, bensì sta in esso (come già per Platone, sebbene la dialettica sia in Hegel fondamentalmente diversa), nel διαλέγεσθαι, dunque nel medio, un parlare-a-sé. Questo parlato è orientato su se stesso. La verità del parlato sta in ultima analisi nell'io, soggetto, spirito. Ciò non acquista vera e propria validità nella dialettica occidentale, ma la dialettica non è altro che l'assolvenza colta a partire dal Logos, cioè "logicamente" in senso originario. La filosofia di Hegel (metodo) è dialettica, il che vuol dire: 1. Il problema dell'essere resta orientato sul λόγος; 2. Questo orientamento "logico" però è inquietudine, è inteso in modo assolvente a partire dall'in-finità.

Hegel, e in certo modo già Fichte, vedono il «conflitto della forma di una proposizione»[82]: «Quanto sopra si è detto può venire formalmente riespresso dicendo che la natura del giudizio o proposizione in generale (natura che implica in sé la differenza di soggetto e predicato) viene distrutta nella proposizione speculativa; così la proposizione identica in cui trapassa la prima contiene il contraccolpo a quel comportamento»[83]. Ma nella proposizione speculativa, "filosofica", la semplice distinzione di soggetto e predicato non viene annientata tramite l'identità, ma tolta. Essa è la proposizione assolvente. Nella proposizione viene enunciato l'"è". In questo quieto "è" della proposizione comune Hegel porta l'inquietudine assoluta dell'assolvenza. Rendere reale quest'inquietudine, soltanto a questo è diretta l'intera opera della sua filosofia.

[82] II, 49 (*FS*, I, 51).
[83] *Ivi*.

§ 7. *La mediatezza in quanto l'essenza dell'immediato e il movimento dialettico*

a) L'opinare in quanto l'essenza della certezza sensibile, il rispettivo 'ogni-volta' e l'universalità dell'opinare

L'andamento della discussione è stato sinora questo: la certezza sensibile veniva interrogata a proposito di ciò che essa dice sul suo oggetto e così su se stessa. Essa dice: l'oggetto è l'ente in sé, il vero, l'essenziale; esso è anche quando il sapere non è. E questo, che non ha bisogno di essere, può essere soltanto quando l'oggetto è. L'oggetto è l'essenziale; il sapere di esso, l'opinare, è l'inessenziale. Ma l'interrogazione più precisa su cosa sia il "Questo" in quanto oggetto, diede per risultato: questo oggetto, il singolo, "Questo", non è affatto ciò che resta, ma ciò che costantemente muta, ciò che è indifferente, inessenziale di fronte a ciò che resta, al Qui ed Ora. L'oggetto non è il vero in quanto l'in-sé , ma è ogni volta oggetto dell'"opinare" soltanto *nella misura in cui* è il *mio* oggetto, nella misura in cui viene assunto nell'opinare da *me*, dall'io, da colui che sa, cioè nella misura in cui incontra il Qui ed Ora nella forma del Questo. L'oggetto *è*, perché *io*, questi, lo so. Così si è capovolto tutto. Ciò che prima era l'inessenziale, l'indifferente — il sapere e l'io che sa — è d'ora in poi l'essenziale. La verità della certezza sensibile si è distaccata dal suo oggetto, è stata cacciata da lì e si è stabilita nel sapere, nell'"io so". Ed essa viene invero cacciata da lì e può esserne cacciata perché essa vi fu trovata e assunta solo presuntivamente, cioè nel presumere della certezza sensibile, in ciò che questa è immediatamente, persa in se stessa.

Bisogna prestar bene attenzione al fatto che questo distacco e cacciata che risospinge indietro 〈la verità della certezza sensibile〉 nell'"io so" — non accadde per nostre arbitrarie macchinazioni, ma si mostrò che e come la certezza sensibile confuti se stessa in quanto con ciò che essa *dice* di se stessa parla contro ciò che essa opina, e viceversa.

Ma dobbiamo ora, proprio all'inizio, in questo primo atto della cacciata della verità della certezza sensibile dal suo oggetto, vedere come essa prenda subito la direzione verso "l'io so", verso colui che sa e il sapere — un primo venire-a-se-stessa della coscienza, ancora remoto ed insieme di breve portata, il

primo sollevarsi [*Anheben*] della *Fenomenologia dello spirito* per così dire all'estremo margine dell'eccentricità ed unilateralità della coscienza, nel quale l'inquietudine assoluta mette per così dire in fuga il Questo e l'opinare e non lascia loro trovar più pace. Perché con il fatto che ora la verità della certezza sensibile si è ritirata dal suo Questo nell'opinare, la cosa non finisce qui. Perciò Hegel dice: «La certezza sensibile, dunque, è invero espulsa dall'oggetto; ma con ciò non è ancora tolta, anzi soltanto ricacciata indietro nell'Io; ora è da vedersi che cosa ci mostri l'esperienza di tale realtà della certezza sensibile»[84]. Quest'ultima frase dev'esser colta in tutta la sua portata metodologica, e detto questo per l'innanzi non dovremo più soffermarci su questo punto.

L'esperienza — essa è l'immergersi [*Sicheinlassen*] assolvente in ciò che si manifesta nella luce dello spirito assoluto. Quest'esperienza "ci" mostra qualcosa — a noi, non a questi casuali lettori, a coloro che sono immatricolati in questa università o impiegati in essa in qualità di docenti, ma a noi, coloro che sanno nel modo dell'assolvenza, reali *nello spirito*. L'esperienza deve mostrarci qualcosa intorno alla realtà della certezza sensibile, cioè su *ciò che* essa è in verità. Nell'esperire assoluto ci si interroga sin dall'inizio sull'essenza; fare l'esperienza è stare a guardare [*Zusehen*] e ricercare [*Nachsehen*] ciò che sussiste, sussiste davanti e nell'annientamento assolvente. Bisogna allora qui chiedersi in primo luogo se la realtà della certezza sensibile sia dunque in verità l'"opinare", e non il "Questo".

«La forza della sua verità [della certezza sensibile], ormai, sta dunque nell'*io*, nella immediatezza del mio vedere, udire e così via»[85]. La certezza sensibile è dunque vera in forza dell'opinare, in forza del fatto che io assumo come mio nella sensibilità il visto, l'udito, lo assumo nel mio vedere, sentire?

'Opinare' significa per Hegel non tanto esser rivolti all'opinato, ma 'prendere nell'opinare', cioè apprendere [*Aufnehemen*], riprendere [*Zurücknehmen*] l'appreso in ciò che si deve apprendere — *recipere*. In quanto ogni io opina vedendo, udendo, assume in ciò che è suo proprio il suo veduto e questo soltanto, si comporta in modo del tutto immediato e non lascia che null'altro

[84] II, 77 (*FS*, I, 85).
[85] II, 77 (*FS*, I, 86).

lo turbi che il veduto; e bisogna che faccia ciò, che opini soltanto questo, abbandonandosi ad esso immediatamente. Nell'opinare sta l'immediatezza della certezza sensibile che noi chiamiamo sapere immediato. Abbiamo mancato il bersaglio dunque se abbiamo cercato l'immediatezza nell'oggetto dell'opinare; esso diventa l'opinato soltanto nell'opinare. Ogni io *opina ciò che è suo proprio*, e quest'opinato è il suo Questo. Io, questi, affermo che il Qui è la cattedra, il capotreno alla stazione afferma che il Qui è la locomotiva, e così ciascuno ed ogni io con lo stesso diritto e con la stessa credibilità, cioè tramite il richiamo al fatto che ciascuno assume senza ambagi, ogni volta in modo del tutto immediato, solo il suo proprio. Il capotreno prenderebbe per pazzo chi gli dicesse che il Qui è la cattedra, direbbe che costui è fuori di senno [*von Sinnen*] e non ha intendimento per [*den Sinn habe*] assumere l'immediato nell'opinare come ciò che è suo proprio. Tanto meno posso dire che il Qui è il Feldberg[86]; non posso dirlo, perché nell'opinare non arrivo a tanto, e a nulla di simile. Nell'opinare, e questo è il suo senso [*Sinn*], rifletto [*sinne ich*] soltanto sul Mio.

Se noi prestiamo qui — come sopra — attenzione al suo del capotreno e al mio, siamo già usciti dall'opinare, non siamo già più nell'opinare, nel mero lasciar-essere-per-sé. Noi vediamo, nella misura in cui poniamo a confronto questo e quello opinare, che ogni opinare è vero e ciascuno è tanto vero e credibile quanto l'altro. Proprio *perché* tali, ciascuno con lo stesso diritto e allo stesso modo, nessuno di essi può ambire ad una prerogativa sugli altri. Al contrario ogni opinare priva ogni altro, avente lo stesso diritto, del suo diritto. Si eliminano tutti l'un l'altro, l'uno dissolve l'altro. Ma fanno ciò proprio in quanto tutti, ogni opinare ogni volta per sé, contribuiscono a costruire un molteplice. Se stiamo — come accade — a guardare questa tacita guerra di ogni opinare contro ogni altro, troviamo in essa un logorarsi. Ma proprio nella misura in cui questo dissolversi *è* quello che è, qualcosa permane. Il molteplice, il molto del rispettivo opinare, dei rispettivi io, il molteplice è ciò che si dissolve, ed il semplice è cio che permane. Il semplice è ciò che non si lascia trascinar via nel molteplice, quello che, in ogni rispettivo "io *opino*", è il semplice opinare, e in ogni rispettivo "*io opino*", l'io. Quando

[86] NdT: la cima più alta della Foresta Nera.

dico "io", intendo in realtà me, questo e soltanto questo; ma quando dico "io", dico qualcosa che *ognuno* può dire, e lo può dire perché ognuno lo è. Ognuno è ciò che io dico quando dico "io". Ciò che ognuno allora è qui, questo semplice, non sta immediatamente in ogni opinare, ma immediatamente ognuno è ogni volta ognuno, cioè un molteplice.

Il semplice è *per noi* soltanto se facciamo ritorno dal molteplice, stiamo, cioè, a guardare ciò che resta nel suo dissolversi. In questo stare a guardare e ricercare quel che permane nella modalità del rivolgere lo sguardo a ciò che si dissolve, noi ci comportiamo *mediando* tra i due; mediando troviamo il *semplice*. L'io e l'opinare — questo universale, nel quale si supponeva la forza della verità della certezza sensibile, anch'esso non è nulla di immediato.

b) L'immediatezza della certezza sensibile come non-differenziazione di io e oggetto; l'Ora singolo mostrato nel suo movimento verso l'universale

Cosa consegue da quanto detto sinora? L'immediatezza della certezza sensibile non consiste né nell'immediatezza del Questo né in quella dell'opinare. Nessuno di questi due momenti della certezza sensibile è da solo espressamente l'immediato, né l'in-sé dell'oggetto né il per-sé dell'opinare. L'immediatezza della certezza sensibile è tale in *e* per sé. Tutt'e due insieme costituiscono l'immediato. Cosa vale ad asserire, questo, riguardo alla formulazione corretta dell'essenza della certezza sensibile?

L'oggetto e l'opinare in uno — cioè: la certezza sensibile in quanto intero di un sapere non permette in sé nessuna contrapposizione tra oggetto e modalità del sapere. Non solo essa in sé e per sé non lascia che *sorga*, essa non ha in sé neppure alcuna occasione di *suscitare* una simile cosa, e tanto meno di porre la propria immediatezza nell'uno *o* nell'altro. La certezza sensibile è tutta sprofondata nell'immediatezza e la assorbe totalmente in sé e si lascia assorbire da essa. *In quanto intero*, la certezza sensibile s'attiene *a se stessa* in quanto immediatezza. Questo intero deve esser posto come sua essenza. Quest'essenza viene già mancata se si pone l'oggetto come essenziale e l'opinare come inessenziale o viceversa. Per la certezza sensibile questa distinzione semplicemente non esiste. La certezza sensibile si afferma

in se stessa come la relazione senza distinzione e che rimane eguale tra io e oggetto, una relazione in cui i membri della relazione così come la relazione stessa sono indistinti e indifferenziati. Tutto è ancora non separato, ancora non vien fuori da se stesso verso se stesso, ma anzi completamente incorporato nel Questo di ogni volta [*je Diesige*], ed invero in modo tale che questo neppure risalta *in quanto* oggetto rispetto ad una modalità del sapere e dell'avere.

La certezza sensibile [*sinnliche*] è, secondo il suo senso proprio, così disposta [*gesonnen*] soltanto in quanto si dispone al [*sinnt auf*] proprio Questo. In quanto opino il Mio, il mio Questo, cioè opino il mio Questo qui, tutto è adempiuto, tutto ciò verso cui si volge la mia disposizione [*wonach mein Sinn steht*]. In questo stesso opinare non v'è alcuno spunto per staccarsi da esso, per renderlo per così dire ancora migliore. La certezza sensibile non ha alcuna ragione per rinunciare a se stessa quale essa è, l'ogni volta tale [*jeweilige*]; al contrario, essa si dispone [*sinnt*] soltanto all'uno: per comprendersi in se stessa sul suo opinato. Io, questi, per il quale la cattedra è il Qui, io, questi che opina, «non mi vòlto»[87] in modo tale che il Qui diventi per me una non-cattedra. Io «non voglio saperne niente»[88], che il Qui potrebbe essere una locomotiva; io non confronto affatto i diversi Qui e Ora, ma questo mio opinare è, nel suo senso più proprio, un *persistere in ciò che opino*. Come nell'esempio precedente, il bidello che legge alla lavagna di mattina: «adesso è pomeriggio», se *realmente* opina, persiste semplicemente nell'asserzione che adesso è mattina, e persiste in essa proprio quando gli viene chiesto che momento del giorno sia adesso.

Se *noi* dunque prima, al presentarsi di una certezza sensibile, dicemmo che Ora non è giorno, ma notte, la certezza sensibile, se realmente la assumiamo come l'immediato che essa ha ormai mostrato d'essere, non si presta a ciò. La *nostra* considerazione non la ha dunque lasciata valere nella sua immediatezza, ma l'ha costretta a qualcosa che essa non è. Per il fatto d'averla costretta a ciò che essa è per noi, l'abbiamo capovolta.

Resta dunque così solo questo fatto, che noi ci 'inoltriamo' nella sua direzione, e lasciamo che lei sola ci mostri e dica che

[87] II, 79 (*FS*, I, 87).
[88] *Ivi* (*FS*, I, 87).

cosa è l'Ora e il Qui. Dobbiamo stabilire l'Ora dell'opinare che lo concerne e non possiamo "dopo" opporgliene un altro. Tanto meno possiamo rinunciare al Qui e metterne in campo un altro "lontano da qui".

Proprio il nostro mediante stare a guardare e andare alla ricerca dell'immediatezza ci ha portato a vedere che noi non ne abbiamo ancora tenuto conto in modo appropriato e completo. Solo ora per noi ne va veramente di realizzare l'immediatezza dell'immediato, cioè di far valere la *verità* sua *propria*. Dobbiamo fare in modo da essere esclusivamente *questo* io, restar immersi [*versunken*] in un opinare-Questo, e far sì che in questo essere immersi [*Versunkenheit*] ci sia mostrato che cosa è qui l'Ora stesso. Prendiamo così l'ultimo slancio per comprendere immediatamente l'immediato.

«Viene mostrato l'*ora*; *questo ora. Ora*»[89]. Facciamo bene attenzione: non si tratta ormai più di stabilire se l'Ora sia giorno o notte, l'Ora non viene più preso nella sua collocazione temporale, ma l'Ora stesso in se stesso. «Ora». Che cos'è l'Ora? Ora, mentre io lo dico, è già stato. Ad esso appartiene di non essere già più mentre è. Dunque l'Ora è qualcosa di stato [*ein Gewesenes*]. In quanto è stato però non ha la verità dell'essere, «ciò che è *già stato*, non è di fatto *nessuna essenza* [*Wesen*]»[90], cioè nulla di costantemente presente. Non è, mentre, per l'essere dell'Ora, avrebbe dovuto essere.

Abbiamo preso in tal modo l'Ora quale esso stesso si vuole. Cosa è così accaduto? Abbiamo semplicemente colto l'Ora, e senza avvedercene abbiamo colto il non-più-Ora e siamo giunti alla verità che esso è stato. Mentre dovevamo dire: in quanto stato esso non è, abbiamo tolto anche questa seconda verità e con questo togliere abbiamo detto *cosa è l'Ora*, cioè: non è un semplice immediato, ma un in sé riflesso, cioè un semplice che, nell'esser-altro, resta ciò che è. L'Ora è ciò che molti Ora sono assolutamente — un universale.

Il *mostrare* è l'esperienza che facciamo con l'Ora, su ciò che esso non è e cosa dunque sia. Il mostrare non è dunque un sapere immediato, ma un *movimento*, cioè una mediazione. Così, ciò che viene saputo nella certezza sensibile non è un semplice

[89] II, 80 (*FS*, I, 88).
[90] *Ivi* (*FS*, I, 88).

immediato, bensì un semplice mediato. Ciò che dunque la certezza sensibile in quanto intero *è*, che permane in lei stessa quando viene mostrata, è il movimento, la storia di questo movimento. In questa storia viene colto e assunto nella certezza sensibile ciò che in essa è il vero; in questa storia la stessa certezza sensibile si sviluppa fino ad assumere il vero (in essa); essa diventa percezione. (Cfr. Hegel sull'esperienza «universale» che viene posta in contrapposizione con l'esperienza «simulata»[91]).

c) L'infinità del sapere assoluto in quanto esser-tolto del finito, in quanto dialettica; l'impostazione del confronto con la dialettica hegeliana — infinità o finitezza dell'essere

Se volgiamo complessivamente lo sguardo all'esposizione hegeliana del sapere immediato e alla nostra interpretazione, si mostra senz'altro come tutto questo rappresenta una "storia" singolare, un continuo andare di qua e di là. Secondo questo andamento essa giunse per noi alla sua verità. Ma questa verità non è una fra altre — quasi a dire: la verità del nostro punto di vista in proposito —, ma è l'unica e vera verità che la certezza sensibile può avere in generale, nella misura in cui qualcosa *è* soltanto nell'assolvenza e per questa. L'essenza dell'immediatezza del sapere immediato è mediatezza. Si mostrò sempre di nuovo lo sforzo di *non* cadere fuori dall'immediatezza, di evitare questo cadere fuori, per rimanere totalmente *in* essa. Ma bisogna fare bene attenzione: è stato già sempre questo il nostro sforzo, quello di coloro sanno assolutamente e che così *vogliono* sapere. Questo sforzo era dunque in certa misura già sostanzialmente condannato al fallimento. Poiché nella misura in cui ci *interroghiamo* in generale sul sapere immediato e sulla sua essenza abbiamo già oltrepassato l'immediatezza. Del tutto sprofondati in essa, rimarrebbe soltanto da compiere un sapere di questo tipo ogni volta reale, cioè opinarlo soltanto e — *non interrogarlo*.

Il fatto che l'"opinare" sia posto nel titolo indica che non solo opiniamo, ma ci interroghiamo su tale opinare, ed in modo tale che, col farlo, è già preliminarmente deciso in che cosa soltanto possa e debba consistere la verità e l'essere (essenza) dell'opinare

[91] Cfr. II, 81s (*FS*, I, 90).

e del Questo. Eppure per questa via abbiamo portato alla coscienza l'immediatezza stessa in quanto tale, ed abbiamo così esperito che niente si lascia cogliere così poco e per niente affatto immediatamente come l'immediato quando lo si vuol cogliere nella sua immediatezza. In positivo: cogliere l'immediatezza dell'immediato richiede più di tutto il dispiegamento completo del mediare assolvente. Poiché questo mediare, riguardo al cominciamento nell'immediato, può farsi valere inizialmente solo in modo del tutto indeterminato, questa parte di A — e A in generale — ha le sue peculiari difficoltà. Solo in quanto Hegel costruisce prima la certezza sensibile, l'immediato riguardo alla sua immediatezza, a partire dall'orizzonte dell'assolvenza; solo in forza di questa costruzione la certezza sensibile diviene visibile. Essa diviene visibile ancora soltanto grazie ad una *ricostruzione* compiuta alla luce di questa costruzione, che deve riconquistare e far vedere del tutto integro e intatto il già infranto e perso.

Ciò che rende già difficile il cominciamento, è appunto questo, che si deve portare a termine una costruzione già là dove ne va del cogliere l'immediato; che non possiamo però contemporaneamente poi sostare presso questa costruzione, prendendo il suo risultato per sé, unilateralmente, ma che bisogna ora intraprendere, appena di ritorno da essa, la ricostruzione.

Ci si priva subito di tutte le possibilità di comprensione se ci si oppone a questo andar di qui e di là della costruzione assolvente ricostruttiva invece di immergersi nell'intero movimento. E bisogna ora non tener presente la nostra interpretazione ma farla sparire cercando nuovamente di rileggere, con il suo aiuto, il semplice testo come è rimesso al singolo.

Nessun'epoca ha saputo così tanto, nessuna ha avuto a disposizione tanti pratici mezzi per sapere velocemente ogni cosa e per convincere ognuno, come quella odierna. Ma anche nessun'epoca ha capito così poco dell'essenziale delle cose come la nostra. Ed il comprendere vi è così scarso non perché quest'epoca sia già caduta vittima di un istupidimento generale, ma perché essa — pur con tutta la sua brama verso tutto — per una sorta di fastidio puntiglioso, oppone resistenza ad ogni semplice ed essenziale, a tutto ciò che domanda impegno e *persistenza*. Questa volubilità può ancora estendersi ulteriormente, perché nell'uomo di oggi si è estinta una virtù: *la pazienza*.

La pazienza — essa è il tranquillo presagire nel persistente attendere [*Betreuen*] a ciò che dobbiamo volere che sia. Essa è la cura [*Sorge*] distolta [*abgekehrte*] dal chiassoso prendersi cura [*Besorgen*] e che sosta [*eingekehrte*] nell'intero dell'esserci. La pazienza è la modalità veramente *umana* di superiorità sulle cose. La pazienza autentica è una delle virtù fondamentali del filosofare, che comprende che bisogna edificare sempre con il legno giusto e ben selezionato la catasta alla quale appiccare il proprio fuoco. La pazienza nelle cose prime e ultime — "la pazienza" — questa parola è stata esiliata dalla lingua essenziale. E neppure vogliamo che diventi uno slogan, ma che la pratichiamo e nel praticarla ce ne impratichiamo. In questa pratica soltanto giungiamo alle schiette misure del nostro esserci e ad una acuta facoltà di differenziazione all'interno di ciò che ad esso si offre.

L'impazienza però di quelli, e sono sin troppi, che vogliono già prima dell'inizio aver finito per poter dare libero corso presso ciò che viene subito dopo all'impazienza che nondimeno *permane* in loro, è un'impazienza che potrebbe assalirci già dal primo passo a tentoni nell'opera che noi vogliamo portare a efficacia.

Nell'apertura della *Fenomenologia dello spirito* sta una pretesa le cui dimensioni aumentano ancora per il fatto che essa non viene affatto argomentata in modo appropriato e dettagliato. Espressa concretamente proprio all'inizio, è questa: proprio laddove ne va del cogliere il sapere immediato, dev'essere compiuta una costruzione, ed invero alla luce del sapere assoluto. Allo stesso tempo però non dobbiamo restare presso questa costruzione prendendo il suo risultato univocamente per se stesso, bensì la costruzione deve piuttosto intraprendere la ricostruzione del sapere immediato. Ciò che confonde del movimento, necessariamente da essa implicato, dell'andare di qua e di là in quel procedimento che viene brevemente chiamato 'dialettica', perviene così allo sconcerto di questa costruzione ricostruttiva.

In questa difficoltà estrema — dell'iniziale non-comprendere oppure definitivo mal-comprendere il tutto — che nessuno può nascondersi, scoraggiarsi e rinunciare è il male minore. Il male maggiore è invece quando riteniamo che il comprendere della dialettica si possa in definitiva scoprire e copiare come un

giochetto. Sotto un certo aspetto ciò è certamente possibile, tanto che, subentrato un simile disinvolto atteggiamento del pensiero, nulla più può alla fine opporgli resistenza, e infine tutte le porte gli si aprono — porte per le quali si cade senz'altro da un vuoto nell'altro, e per di più nella convinzione che ciò che così padroneggiamo sia la pienezza della realtà effettiva.

Di questa pericolosità della dialettica non è venuto a capo neppure *lo stesso Hegel* nei suoi anni più tardi, neppure quello stesso Hegel per il quale la dialettica conseguiva da una problematica del tutto determinata ed era densa di una sostanzialità filosofica originariamente propria del suo esserci filosofico. Perciò anche Hegel poté e dové far l'esperienza, per lui priva d'ambiguità, di come la dialettica sia produttiva in se stessa. Non costituiva per lui un problema se fosse o no la realtà effettiva del reale ad esigere il principio costruttivo del quale la dialettica è esplicazione. Era necessario perché per Hegel l'essere era senz'altro inteso già dall'inizio assolutamente, e questa stessa assolutezza e infinità non costituivano più un problema perché non potevano costituirlo. Il che non dipese da una personale limitatezza dello spirito di Hegel o da una rigidità delle sue convinzioni, ma dallo stesso potere dello spirito del mondo, che percorre fino in fondo la sua strada mentre noi restiamo soltanto i suoi piccoli trabanti.

Ogni schietta filosofia è unica [*einmalig*], e solo in quanto tale ha il potere di venire *ripetuta* e di agire ogni volta di nuovo in un dato tempo e secondo il suo spirito e la sua forza. Ma ciò non accade mai quando, prima o poi, la si volgarizzi immediatamente in qualcosa come la *Kantgesellschaft* e, ora, lo *Internationaler Hegelbund*. Esistono pure molte altre possibilità di assicurarsi reciprocamente una ben misera importanza che non i nomi e le opere dei filosofi. Non potremo ormai più preservare Hegel dal fatto che nel prossimo anno, il centesimo a partire dalla sua morte, ogni specie di non richiesta solerzia s'adoperi a ciarlare su di lui solo perché quel casuale e indifferente numero si trova ad essere cento.

Noi garantiamo a Hegel l'unicità della sua opera soltanto se ci adoperiamo ad un confronto primo ed ultimo, che cioè deve dapprima vertere in generale sulla discussione della *questione* di dove e come questo confronto debba necessariamente cominciare, quindi da ragioni interne dell'esserci e dunque dalla cosa stessa della filosofia.

Andiamo alla ricerca di questo crocevia del confronto nel *problema dell'essere* quale domanda portante e fondamentale della filosofia. E si solleva la questione se l'essere sia finito nella sua essenza e se e come questa finitezza debba essere posta radicalmente nella problematica della filosofia, cosicché la finitezza non sia una proprietà che vada per così dire soltanto in giro per l'ente per venire poi acciuffata a tratti. Oppure — anche così si può intendere questa stessa domanda — se l'infinità del sapere assoluto determini la verità dell'essere e dunque abbia in sé già tolto tutto il finito, cosicché ogni filosofare si muova solo *in* questo togliere ed *in quanto* tale togliere, e cioè sia *dialettica.* Questa questione si solleva — più precisamente: non si è ancora sollevata e va ora sollevata — come quell'equivocità degna di discussione [*Fragwürdigkeit*] che, non colta, ha finora mosso la metafisica, sebbene più che altro esteriormente e per brevi tratti. Poiché il fatto che da lungo tempo si usi distinguere, in modo più o meno felice, ente finito e ente infinito — *ens finitum* e *ens infinitum* — prova appunto che la domanda sull'essenza dell'*essere* resta nell'indifferenza.

Il confronto con Hegel così impostato non è solo necessario quanto alla storia essenziale della 'cosa' [*sachlich-geschichtlich*], ma allo stesso tempo fecondo perché per lui l'infinità dell'essere non resta un principio formale, ma scaturisce parimenti da un'esperienza fondamentale dell'ente nella sua totalità, in quanto preserva anche il collegamento interiore con la tradizione più propria della filosofia occidentale.

d) Punti di riferimento in rapporto al problema dell'infinità dell'essere: l'assolvenza dello spirito dal relativo; la fondazione logica e quella soggettiva dell'infinità

Prima di riprendere l'interpretazione fornisco alcuni punti di riferimento in rapporto al problema dell'infinità dell'essere, ed invero più alla maniera di un'enumerazione che di un'esposizione dettagliata.

Si ricordi in primo luogo ciò che dicemmo, a chiriaficazione del carattere universale dell'opera, a proposito dei titoli «scienza dell'esperienza della coscienza» e «scienza della fenomenologia dello spirito»[92]. 'Esperire' vuol dire per Hegel:

[92] Cfr. supra, pp. 47-57.

pervenire a sapere in uno cosa qualcosa non è, e insieme cosa è; ed allo stesso modo 'manifestarsi' ['*Erscheinen*'], 'esser-fenomeno' ['*Phänomen*'] vuol dire per lui: scindersi, diventare-altro-da-sé nella eguaglianza-a-sé. Questa storia dell'esperienza del manifestarsi dello spirito comincia nella più estrema distanza del più immediato ed unilaterale esser-riferito del sapere al Questo. E la storia prende il corso che lo spirito da questo esser-perduto ritrova la via del ritorno a se stesso, cioè si distacca dal relativo nel senso caratterizzato per risolverlo in se stesso. Quest'assolvenza dello spirito dal relativo ha dunque un posto eminente nell'impianto complessivo dell'opera, quello, cioè, che sta nel passaggio da A e B, considerati unitamente, a C. Abbiamo già visto per grandi linee che solo con C si fa esplicito e vero e proprio ingresso nel regno dell'assoluto, e che da qui in poi due ordini si intersecano.

L'assolvenza dello spirito dal relativo è in sé un oltrepassamento della scissione e lacerazione della coscienza nelle sue proprie unilateralità. In quanto è tale oltrepassamento, l'*assolvenza* è quindi per così dire redenzione dalla lacerazione. L'assoluto diviene in quanto assolvenza *assoluzione* [*Absolution*]. Perciò non è un caso che la finitezza da oltrepassare compaia con particolare rilievo all'interno della *Fenomenologia dello spirito* proprio nel punto indicato, in cui la scissione della coscienza viene saputa da questa stessa senza essere già oltrepassata in questo sapere; al contrario, questo sapere acuisce la lacerazione. Questa coscienza consapevole della propria scissione Hegel la chiama «coscienza infelice». La seconda parte della grande sezione B tratta dunque la coscienza infelice nella sua ultima parte[93] passando immediatamente a C. L'infelicità, la lacerazione della coscienza presente in quanto consapevole dev'essere trasposta nell'unità della felicità dell'assoluto. Ma questa felicità non è ora la beatitudine puramente e semplicemente presente per sé che ha soltanto respinto ogni felicità, è bensì la felicità che domina l'infelicità e ne ha quindi bisogno proprio per se stessa.

La coappartenenza di felicità ed infelicità — tale non in un terzo altro, bensì nella felicità che si porta a se stessa proprio lasciando che l'infelicità le appartenga — questa specie di coap-

[93] II, 158-173 (*FS*, I, 174-190).

partenenza degli scissi in uno costituisce la *vera infinità del finito*.

In riferimento al concetto hegeliano dell'infinità bisogna dunque prestare attenzione a due aspetti:

1. Hegel già molto presto, non appena, cioè, si è deciso per la filosofia, dunque dopo il suo periodo teologico, ha ancorato l'infinità laddove evidentemente, nella tradizione e nell'approccio della cultura occidentale, il problema dell'essere ha il suo radicarsi, nel λόγος. Ciò viene ad esprimersi nella concezione del pensiero e della logica come conoscenza speculativa, cioè dialettica. La dialettica è di conseguenza — come si è già più volte sottolineato — fondata sul *contenuto effettuale* [*Sachgehalt*] del *problema* dell'essere inteso nella sua specificità, e non è la facile stregoneria del "tanto... quanto" con cui tutto si lascia disporre e che si ritiene di dover assumere perché essa, per una loro sostanziale leggerezza, impressiona o addirittura strega alcuni tramite la cosa della filosofia (il problema dell'essere) come strumento di potere.

2. Ma il secondo aspetto è connesso intrinsecamente con la fondazione logica dell'infinità (cioè, allo stesso tempo, trasformazione della logica dell'intelletto). Con Cartesio la metafisica non ottiene invero alcun nuovo diretto dispiegamento *di contenuto* del suo problema, ma piuttosto una esplicita riorganizzazione, cioè, sotto un certo aspetto, un'orientamento più radicale del λόγος, della *ratio*, sul suo terreno più immediatamente accessibile, l'*ego*, la *cogitatio*, l'io, la coscienza. A partire da qui si apre di certo poi anche la strada per una nuova configurazione di contenuto, quale essa viene alla luce nella monadologia di Leibniz in quanto una teoria radicale della sostanzialità della sostanza. Questa, sotto un certo aspetto, in senso cioè prekantiano, prefigura la tesi hegeliana fondamentale, che la sostanza sia in verità soggetto. Ma fu necessaria prima l'opera kantiana per acquisire, nel trascendentale, un chiaro orizzonte della problematica metafisica, e dopo di essa Fichte dovette ancora mettere in conto — per quanto in modo incompleto — l'assolutezza dell'io nel lavoro concreto della sua Dottrina della scienza.

A Hegel toccò, all'interno del presente vivente dell'opera di Kant e Fichte, e sotto il condizionamento della teoria schellinghiana dell'identità, di incorporare in ciò l'essenza della infinità vera e logicamente concepita, o di lasciare che essa scaturisse

dall'essenza dell'iità, della soggettività, cioè il soggetto come spirito assoluto.

Entrambe — in breve: la fondazione "logica" e quella "soggettiva" dell'infinità — sono già trattate nelle ricerche assolutamente concrete che ci sono state tramandate come manoscritti dell'attività didattica di Jena. Ma qui tutto è ancora all'inizio e collocato piuttosto nella cornice del confronto con la tradizione; non ha ancora trovato la propria configurazione necessaria. Ciò accade soltanto nel *Sistema della scienza*; la prima parte del quale, la 'Fenomenologia', espone la fondazione da noi citata per seconda, quella dell'infinità nel soggetto ed in quanto soggetto, mentre la seconda parte, la 'Logica', tratta la fondazione citata per prima, quella logica, — di fatto fondata necessariamente sulla seconda.

Per fornire semplicemente una rappresentazione della prima fondazione logica, decisiva per ogni altra ad essa successiva, dell'infinità in Hegel, si farà ora brevemente riferimento alla discussione dell'infinità nei manoscritti di Jena. Dobbiamo rinunciare a ripercorrere realmente tutto il dispiegamento dell'infinità che viene condotto.

Balza subito agli occhi che l'infinità viene sviluppata in stretta connessione con un oltrepassamento speculativo, e cioè con la fondazione e la determinazione insieme[94] della tavola kantiana delle categorie, e che agisce altrettanto fortemente una ridefinizione della metafisica antica (Platone ed Aristotele). L'essenza dell'infinità «è il togliere assoluto della determinatezza, la contraddizione per cui la determinatezza non è, in quanto è, ed è in quanto non è»[95]. Già qui si fa chiaro l'orientamento della determinazione dell'infinità nel senso dello «è» ed il determinare (sintesi, semplice) della proposizione, λόγος, ma nel senso che il semplice detto, il discorso [*Rede*], che in sé parla contro se stesso [*in sich Gegenrede*], è contraddizione.

La «opposizione assoluta, l'infinità, è questa riflessione [un ri-volgimento] assoluta del determinato in se stesso, determinato che è altro da se stesso, precisamente non un altro in generale nei confronti del quale sarebbe per sé indifferente, ma il contrario

[94] Cfr. infra p. 155 ss.

[95] G.W.F. HEGEL, *Jenenser Logik. Metaphysik und Naturphilosophie*, ed. G. Lasson, p. 27 (*LMJ*, 31).

immediato, ed essendo questo, è se stesso. Questa soltanto è la vera natura del finito, che è infinito e si toglie nel suo essere. Il determinato ha come tale nessun'altra essenza che questa assoluta irrequietezza, di non essere ciò che è»[96]. Il «puro movimento assoluto, l'essere fuori di sé nell'essere in sé»[97].

E conformemente: «Questo è, per ricordarlo qui di passaggio, il vero conoscere dell'assoluto; non si tratta di dimostrare soltanto che l'uno e i molti sono uno, che questo solo sia assoluto; ma che nell'uno e nei molti stessi è posto l'essere uno di ciascuno con l'altro»[98].

Appartiene all'essenza dell'infinità questo ri-volgimento del determinato in se stesso; per nulla affatto l'andar oltre verso un altro al di fuori di sé. Ma questo ri-volgimento dell'altro nell'uno, per cui la distinzione diviene non-distinzione e così il differenziato resta appunto conservato e tolto; questa riflessione che contraddistingue l'essenza dell'infinità è propriamente e realmente nell'io. Poiché l'io, nel porsi *in quanto* io, si differenzia con ciò da se stesso, così che il differenziato non cade al di fuori di esso, bensì diviene visibile proprio in quanto il medesimo, il vero e proprio non-differenziato. Si rivela così la connessione interna tra la fondazione logica e quella soggettiva, dell'io, dell'infinità. L'infinito veramente e realmente tale è, nel senso logico che si è spiegato, il soggetto, e cioè — come si deve mostrare nella *Fenomenologia dello spirito* — il soggetto assoluto come spirito.

Viceversa da ciò si desume, ai fini della discussione, che il soggetto, l'io, primariamente colto, è in quanto "io penso", cioè logicamente. Ma dacché questo logico è il dialogico-dialettico, Hegel, e l'idealismo tedesco in generale, possono dunque concepire la totalità dell'ente nel suo essere a partire dall'iità in quanto l'infinità. Il che si può formulare anche così, che la stessa infinità è il λόγος vero e proprio in quanto concetto.

Ciò potrebbe bastare a mettere in chiaro su cosa verta il confronto interpretativo.

La considerazione assolvente della certezza sensibile approdò a questo risultato: essa opina il *singolo* questo conforme-

[96] *Ivi*, 30 s (*LMJ*, 34-35).
[97] *Ivi*, 31 (*LMJ*, 35).
[98] *Ivi*, 33 (*LMJ*, 36-37).

mente alla sua modalità di sapere; ma la sua verità, che già si enuncia nella parola 'Questo', è un universale. In quanto opina il singolo, essa non prende il suo vero [*ihr Wahres... nicht nimmt*]; essa non è percezione [*Wahrnehmung*], eppure è in certo senso anche tale — in quanto essa ha il vero presso di sé, pur senza assumerlo espressamente. La stessa certezza sensibile dà già preliminarmente prova della legittimità e della necessità della percezione: cioè il sapere assolvente della certezza sensibile viene portato al di sopra di questa, al sapere del sapere in quanto percezione.

Ci siamo già precedentemente soffermati sulla difficoltà che la *Fenomenologia dello spirito* offre alla comprensione. *Che* quest'opera sia difficile, non c'è bisogno di sottolinearlo ulteriormente. E il fatto che sia *difficile* non vuol dire per sé neppure che se ne debba parlare molto. È invece pertinente e necessario avere ben chiaro il *fondamento* di questa difficoltà. Esso sta nel fatto che l'opera comincia subito *assolutamente* ed esige la costante costruzione assolvente, ricostruttiva. Che essa cominci *subito* assolutamente, è scontato. Difatti, si può cominciare assolutamente solo se si comincia subito — o mai: ma certo non gradualmente. L'opera ci si fa incontro con la pretesa che noi ci poniamo costantemente in modo assoluto; e cosa potrebbe risultare più difficile per il più finito che essere infinito?

Ma il nostro comprendere non corrisponde all'opera proprio se noi — senza aggiungervi nulla — semplicemente procediamo con essa? Procedere con essa — certo; ma non serve a nulla il mero parlarne, leggerla e riferire di essa in compendi riassuntivi. Se non vi aggiungiamo nulla, facciamo la singolare esperienza — già ora, o più tardi, il quando è indifferente — di vederla rimanere muta. Dobbiamo apportarvi nulla di meno che un'interrogazione vivente, con le sue esigenze di una trattazione adeguata. Solo così il suo contenuto si mette in *movimento*, e il movimento interno dell'opera, i suoi passaggi, sono la cosa decisiva, e non tanto quel che di contenuto si può coglierVi nel dettaglio. I suoi passaggi devono essere percorsi, e non potremo mai raggiungerli fintanto che ci fermiamo solo sull'una o sull'altra riva e continuiamo a parlare dall'una e dall'altra parte.

Ma ciò che muove allo stesso modo Hegel e noi è la *domanda* sull'essenza dell'essere. Le modalità del domandare e del rispondere si intersecano.

Hegel non pone questa domanda, ma dà la risposta, da tempo richiesta dall'interna cogenza della tradizione, alla domanda sull'essenza dell'ente, e risponde con la tesi fondamentale: essa è l'infinità. Abbiamo già brevemente spiegato cosa ciò significhi nella considerazione della fondazione logica e di quella soggettiva dell'infinità. Abbiamo chiarito come l'infinità scaturisca dallo "è" dell'enunciato semplice come determinazione di qualcosa ed in quanto qualcosa. Questa infinità non significa un susseguirsi progressivo di determinazioni, in una prosecuzione senza fine dall'una all'altra, ma al contrario: il ritorno di qualcosa in se stesso, il ri-volgimento di un determinato in se stesso, così che il determinato in quanto l'altro torna nell'uno, e che l'altro, allo stesso tempo, in quanto suo differenziato, assume questo in sé; che esso nell'unità con esso diventa non-differenziato; che resta con esso conservato nella medesimezza.

Ed è ora sorprendente, se visto dall'esterno, che questo concetto dell'infinità trovi la sua conferma e concrezione altrettanto immediatamente nell'*io*, perché l'io è il reale che nel porre se stesso — "io sono io" — si differenzia da sé; ma in modo tale che il differenziato non cade fuori da ciò che la differenziazione compie, ma viene ripreso in ciò che differenzia e conservato in esso. Nell'io, questa peculiare distinzione del non-differenziato è reale, e di conseguenza la distinzione logica, la «determinatezza», e dunque il concetto logico dell'infinità è radicato nell'io (la logica come pensiero è un *io*-penso), e la logica così orientata non è una dottrina della proposizione staccata dall'io, bensì una logica che necessariamente include l'iità, che è cioè, in senso kantiano, una logica trascendentale di contro ad una logica formale, ma una logica trascendentale che ha capito che proprio sulla base del fatto che il λόγος è in sé infinito, il carattere-io è essenziale per il pensiero — cioè: la realtà dell'infinito è soggetto, vale a dire, in senso assoluto, *spirito*.

Capitolo secondo
La percezione

§ 8. *La coscienza della percezione ed il suo oggetto*

a) La percezione come mediazione e passaggio tra la certezza sensibile e l'intelletto

Ci è dato ora un nuovo oggetto e invero come un oggetto che necessariamente risulta dal primo. Il nuovo oggetto, per noi che sappiamo in modo assolvente, è, quanto al suo carattere fondamentale, di nuovo, e solo ora veramente, un sapere: la percezione. Tuttavia, la necessità della sua oggettualità per noi è, in quanto una necessità della mediazione, diversa dalla necessità dell'oggettualità della certezza sensibile come quella necessità della certezza sensibile da mediare, da offrire alla mediazione quale, per così dire, sua possibile vittima.

Ma poiché noi non soltanto accompagnamo Hegel sulla sua strada, ma l'accompagnamo *interpretando*, è importante in questo punto prestare attenzione a quanto segue. La percezione sorge per noi; ma essa *non* sta di fronte a noi in quanto oggetto assolvente (trattenuto nell'assolvenza) proprio allorquando noi ci contentiamo della distinzione ora citata tra percezione *qua* oggetto, in relazione alla certezza sensibile *qua* oggetto. Poiché la percezione in quanto ciò che è mediato [*das Vermittelte*] è tale non soltanto nel senso di ciò che è necessariamente *ritrovato* [*des Ermittelten*] dalla certezza sensibile, ma contemporaneamente nel senso di ciò che è posto nel *mezzo* [in die *Mitte*]; cioè: la sua oggettualità assoluta sarebbe unilaterale, appunto non compresa assolutamente, se volessimo ora prenderla soltanto sotto il lato della certezza sensibile e secondo il suo *provenire* [*Herkunft*] assolvente. Bisogna invece ora prenderla realmente come medio [*Mitte*] tra..., cioè vederla già sotto l'altro lato verso il quale essa dev'essere mediata aldilà e oltre in quanto Medio e Tra [*Zwischen*], nella direzione del suo *advenire* [*Zukunft*] assol-

vente. In quanto medio essa è appunto *passaggio a...*; il movimento dell'assolvenza ha in essa per così dire la vera e propria inquietudine reale.

Nella percezione non c'è quiete. Perciò in essa stessa deve già venire alla luce l'altro in cui essa trapassa. *In essa stessa* — non soltanto in quanto necessario *risultato*, che essa stessa costituiva rispetto alla certezza sensibile. Le appartiene egualmente ciò che essa stessa *sarà*. Essa *è ciò che è* soltanto nel suo *esser-stato* [*Gewesenheit*] *e nel suo advenire*.

Se qui si allude di proposito ai momenti *temporali* nell'"*essere*" di ciò che si deve sapere in modo assolvente, è con piena consapevolezza che così andiamo oltre Hegel, ed invero non semplicemente in una direzione che solo per caso non divenne per lui già un problema suo proprio, ma in una direzione che, se imboccata, si volge *contro* di lui. Ciò però soltanto se *si dispiega a partire dal problema dell'essere stesso* la problematica fondamentale, cioè quella del tempo. Non è sufficiente, rappresenta anzi un totale disconoscimento del problema, andare a reperire che cosa Hegel o altri abbiano detto a proposito del tempo, ma bisogna vedere che *Hegel determina il tempo così come determina l'io, cioè in senso logico-dialettico*, a partire dall'idea dell'essere già dall'inizio decisa.

Vero è che Hegel parla a tratti, come già abbiamo visto, di esser-stato [*Gewesensein*], ma mai del futuro. Ciò si accorda con il fatto che per lui il passato costituisce un carattere eminente del tempo; esso è il trascorrere [*Vergehen*] e l'effimero [*Vergängliche*], sempre passato [*Vergangene*].

Si trova così qui un orientamento sul tempo, sul passato; e si mostra così anche qui nuovamente — in altra, e certo radicalissima forma — il «crocevia» [*Kreuzweg*].

Se anche nell'esposizione hegeliana della percezione si rivela un'architettonica corrispondente a quella della trattazione della certezza sensibile, pure è diversa la sua propria mobilità. Ed invero per il fatto che ora la percezione, in quanto il medio ritrovato, media in se stessa il terzo, l'intelletto. Così come la percezione è sotto un certo aspetto la verità della certezza sensibile, essa è allo stesso tempo, in quanto questa verità, la non-verità dell'intelletto.

Conformemente a ciò, bisogna leggere in modo corretto già il titolo della seconda parte di «A. Coscienza». A tale lettura

siamo già stati preparati dalla trattazione della prima parte. Il suo titolo, *La certezza sensibile*, viene spiegato tramite *Il Questo e l'opinare*; ora, il titolo *La percezione*, tramite *La cosa e l'illusione*. La cosa e l'illusione — il Questo e l'opinare; sembra una mera giustapposizione ed enumerazione di due momenti continuativi della coscienza (saputo e sapere di...). Ma risultò che l'opinare è ambiguo. In quanto esso porta a espressione che l'oggetto è essenzialmente un opinato, il mio, cioè il suo per il sapere sensibile, con ciò si dice che la verità dell'oggetto ritorna in una più alta verità *qua* percezione. Dunque, corrispondentemente, nel titolo della seconda parte, l'espressione 'illusione' dice di più di quanto non si possa dapprima supporre. Dapprima potrebbe significare soltanto che noi, nel percepire le cose, ci inganniamo anche; che la percezione può essere ora vera, ora falsa. Ma questa sarebbe una mera costatazione di ciò che "accade" alla percezione di quando in quando: nulla di quel che potrebbe avanzare la pretesa di essere conosciuto come necessariamente appartenente all'essenza della percezione, cioè saputo in modo assolvente. Si intende invece questo: la percezione è *in sé* un'illusione, e cioè un continuo illudere-se-stessa e convincersi-di-qualcosa — "è" nella misura in cui l'*essere* della percezione venga, come avviene solo in Hegel, compreso in modo assolvente. Nel percepire sta già un intendimento e cioè un intelletto, ma l'intendere vi è come una mera «sofisticheria»[99]. Non è l'intendimento dell'intelletto puro, ma quella dell'intelletto percettivo. Nell'esposizione assolvente della percezione si tratta perciò essenzialmente di mostrare come nella percezione stessa e per questa si diffonda un intendere ed un riflettere, che si rivela così come gioco delle potenze delle «vuote astrazioni»[100]. Questo intelletto percipiente è «non di rado chiamato il sano intelletto umano»[101].

Come per Platone, per Aristotele, per Kant, la sofistica e la mera parvenza della sofistica sono determinate ogni volta in conformità con la verità e con il livello della *loro* problematica filosofica fondamentale; così anche per Hegel l'intelletto comune ha un *suo* modo ben determinato. Ma esso, in base alla sua

[99] II, 97, 99 (*FS*, I, 106-107).
[100] II, 98 (*FS*, I, 106).
[101] *Ivi.*

origine, è lo stesso che è operante da quando la filosofia è divenuta reale.

Pure, anche questa interpretazione dell'illusione non può essere presa unilateralmente, come si trattasse di provare *che* l'intelletto comune porti nella percezione la sua confusione [*Unwesen*], che dunque faccia la sua comparsa nella percezione. Bisogna mostrare che la percezione, *perché* in essa ha dimora l'intelletto percettivo, *proprio per questo* va a fondo, in se stessa, cioè è veramente medio e passaggio, tale che non le compete alcun sostare.

Questo andare a fondo però non significa affatto disperdersi e polverizzarsi nel nulla — il medio non sarebbe così concepito nella sua funzione di mediazione [*Mittlerschaft*], non dunque in quanto vero passaggio che conduce ad altro. Perciò, si deve riuscire ad avvertire nel negativo, quando Hegel parla di «andare a fondo», allo stesso tempo il positivo: l'andare a fondo è un tornare-al-fondamento. Soltanto attraverso la mediazione della percezione la certezza sensibile si fa intelletto, e, nell'intelletto, giunge al suo fondamento in quanto modalità vera della coscienza. Così, però, viene a se stesso l'*intero* in cui stanno questi tre — la *coscienza* (A); essa diviene cioè *autocoscienza* (B).

Proprio questo non possiamo dimenticare allo stadio attuale, che la modalità del sapere sorta a noi per seconda, la percezione, è *coscienza*, e, nonostante la riflessione che in essa prepondera, *non* è *autocoscienza*. Detto in positivo: anche la percezione è e rimane coscienza, cioè un sapere che nella sua modalità di sapere e conformemente ad essa si volge sempre in primo luogo all'oggetto in quanto l'altro, l'estraneo, e trova in questo per prima cosa il vero e l'essenza di se stesso. Solo che la percezione non vuole dunque come suo oggetto il Questo, unicamente il *singolo opinato*; essa prende [*nimmt*], in quanto percezione [*Wahrnehmung*], il vero [*Wahre*]. Ma questo è necessariamente un universale. E ciò significa: un semplice che è attraverso la negazione, un "né questo né quello", un non-questo, tale dunque che nella sua negatività è allo stesso tempo (positivamente) indifferente all'essere tanto questo, quanto quello (il concetto dialettico-speculativo di universale).

Nella misura in cui la percezione *qua* coscienza — a differenza della autocoscienza — appartiene ancora al sapere immediato, essa non ha più l'immediato nel singolo, ma nell'univer-

sale. Essa è nella sua totalità «immediatezza universale»[102]. Ma una cosa come una «immediatezza universale», immediatezza dell'universale, è già in se stessa ròsa dalla contraddizione, nella misura in cui, come già abbiamo visto, l'universale è per essenza soltanto nella e in quanto negazione del singolo, dunque come mediazione. Quest'essenza contraddittoria della percezione non può perciò tenersi in se stessa, essa si distrugge da sé.

Bisogna continuare a ribadirlo: non si descrive tutto ciò come processo di coscienza, ma considerandolo nell'assoluto. Finché non ci si tiene saldamente in questa posizione dello sguardo, ma ci si atteggia in modo ingenuo, ci si *deve* stupire di come la percezione giunga a distruggere se stessa, dato che l'intelletto comune non vede nessuna ragione per ciò, ma la vede posta in [*auf*] se stessa come qualcosa di semplicemente presente.

Bisogna mostrare come essa dunque si frantumi in se stessa e medi un altro, mentre viene ad esposizione la storia dell'esperienza che *noi* facciamo fare alla percezione con se stessa. A questo fine è necessario prendere le mosse da ciò che si incontra come percezione *qua* coscienza.

b) La cosa in quanto l'essenziale della percezione: la cosalità come unità dell'Anche delle proprietà

La percezione, in quanto una modalità del sapere, mostra dapprima i suoi momenti in modo che l'Uno, cioè il percepito, l'oggetto, sia l'essenziale, e l'altro, il percepire, l'inessenziale. La ripartizione della distinzione tra l'essenziale e l'inessenziale è di conseguenza unilaterale e, in questa unilateralità, facile da riconoscere. L'oggetto della percezione è la cosa, questa cosa, «questo sale»[103], in quanto questo semplice uno che è del tutto per sé, quest'uno nell'immediata unità ed esser raccolto insieme [*Zusammengefaßtheit*] del sale bianco, sapido, cubico di forma, di un peso determinato ecc. I momenti raccolti insieme in quest'unica cosa e che appunto non divergono nella cosa percepita, vengono ora distinti l'uno dall'altro e dispiegati nella percezione e nel movimento del percepire. In che modo ciò avvenga lo mostra di nuovo l'asserzione in cui la percezione si

[102] II, 86 (*FS*, I, 94).
[103] *Ivi*.

pronuncia. Essa non dice soltanto, come la certezza sensibile: questo sale — nel che, come si è mostrato, persino ciò che viene detto non dice già più che cosa sia opinato, poiché il sale è qualcosa di universale —, ma la percezione dice: questo sale è bianco *e* sapido *e* cubico di forma *e* di un peso determinato ecc. Ciò che la certezza sensibile dice in certa misura contro la propria intenzione — sale, qualcosa di universale —, la percezione lo asserisce nel dire che cosa sia qui il sale. Questo movimento dispiegante del percepire è però quell'instabile rispetto al quale lo stesso uno e semplice oggetto, la cosa, è indifferente.

Bisogna dunque sviluppare nella sua essenza ciò che nella percezione è il vero, l'oggetto, e ciò naturalmente al livello e nella luce in cui esso sta ora in quanto *scaturito* dalla certezza sensibile. In quanto scaturito da questa, esso è e resta in ogni caso un *sensibile*. Ma la sua verità è l'universale. Noi concepiamo però l'universalità come *semplicità mediata*. Il che lo porta ad espressione la percezione stessa: l'oggetto è «*la cosa dalle molte proprietà*»[104]. Se il vero della percezione dev'essere sviluppato, questo può voler dire soltanto mettere in luce che cosa costituisca la cosalità della cosa, mostrare come la cosalità ne faccia una cosa. Bisogna ancora portare a termine una costruzione assolvente dell'oggetto della percezione, cioè della cosa, nella quale si deve dimostrare vera la piena essenza della percezione.

Nel far ciò Hegel comincia col dare risalto all'oggetto della percezione rispetto a quello della certezza sensibile. Non si tratta di un qualsivoglia procedere comparativo, ma sta nella natura della cosa, poiché l'oggetto della percezione si è sviluppato dall'oggetto sensibile e dunque ha con esso un rapporto storico, storico [*geschichtlich*] nel senso dell'accadere [*Geschehen*] della fenomenologia stessa. L'oggetto della percezione non è più quell'oggetto che era l'oggetto della certezza sensibile — il Questo, per rimanere all'esempio di percezione di Hegel: questo sale che sta sul tavolo da pranzo. La percezione non opina semplicemente e soltanto «questo sale» e poi null'altro, ma essa percepisce, ⟨prende in quanto vero⟩ [*nimmt 'wahr'*], assume realmente che essa coglie questo sale come ciò *che* [*was*] il Questo è, e che questo 'che' [*Was*], l'universale, è il suo oggetto. Ed è il

[104] II, 85 (*FS*, I, 93).

suo oggetto in quanto essa lo prende per ciò che è. Che cosa è dunque? Esso è ciò che nell'immediato dire-"è" può essere in esso preso, immediatamente staccato e così enumerato.

Questo sale è bianco, sapido, cubico di forma, di un peso determinato ecc. Questo sale è questo e quest'altro. In quanto il Questo è questo e quest'altro, esso non è semplicemente questo; nel non-questo il Questo è tolto. Non-questo non vuol dire affatto niente, bensì il Questo è in quanto non è soltanto il Questo, questo e quest'altro. *Ciò che* esso è nel non-esser-questo, questo è un contenuto, e il contenuto si origina nel Questo, in ciò che esso è. Che cos'è? Bianco, sapido; non dunque *questo* bianco, *questo* sapido in cui io opino soltanto l'essente-questo nel suo 'che' [*Was*], ma non il 'che' stesso; ma ora invece io non prendo proprio l'essente-questo, ma il suo 'che'. Esso è dunque bianco, sapido. Ciò che il Questo, l'oggetto, il 'che-cosa-è' [*Wassein*], è, è un che di universale. Ma in questo universale — bianco, sapido — si preserva l'immediatezza del Questo, del sensibile. Se prendiamo questo sale quale lo esprime anche la proposizione, se dunque non opiniamo semplicemente il Questo, ma neppure ci diamo ulteriormente da fare in proposito al di là della percezione, allora noi assumiamo il bianco e il sapido e il cubico e il pesante ecc. Distinguiamo questi universali, li scindiamo l'uno dall'altro, nel far ciò li assumiamo come molti, e assumiamo dunque i molti in modo tale che, a ben guardare, sono tutti equivalenti l'uno rispetto all'altro. Questi che vengono enumerati sono tutti allora allo stesso modo semplicemente riferiti a se stessi — bianco, sapido... Questi equivalenti non sono però allineati semplicemente tramite un mero 'e', ma, in quanto questi molti, sono ciascuno in modo egualmente valido quanto l'altro, ciò che questo sale è. Il Questo nel suo 'che' è bianco, il Questo è anche sapido — non è soltanto bianco e sapido, ma "e *anche*". In questo "anche" si esprime il "tanto bianco quanto anche...". Su questo "tanto quanto" tutti questi equivalenti convengono e si incontrano allo stesso tempo. Lo 'e' è il mero giustapporsi dell'equivalente. L'Anche è però il giustapporsi dell'equivalente, in una contemporanea *coordinazione nello stesso*, che non si trova nello 'e'.

Il modo in cui convivono i molti equivalenti, senza entrare in conflitto l'uno con l'altro, è l'*Anche*. L'Anche è il medio della

cosalità, l'"insieme' [*Zusammen*] semplice di molti. I modi possibili di questo 'insieme' nell'Anche ci sono già noti: il Qui ed Ora (spazio e tempo). Questo sale nel suo semplice Qui è *insieme* ciò *che* il Questo è *positivamente*, che cioè in quanto *mero* Questo *non* è. L'Anche è la «unità indifferente [*gleichgültige*]»[105], o meglio l'*unità degli equivalenti* [*Gleichgültigen*]. Nella misura in cui la cosa è qualcosa come un uno che è per sé, con l'unità degli equivalenti abbiamo evidentemente conseguito *un* carattere di questo uno, un carattere in cui s'esprime il fatto che quest'uno, il semplice Anche, è riferito *in sé* al molteplice. L'Anche tiene insieme questo molteplice, seppure solo in questo modo, che esso, l'universale Anche, è con ciò equivalente rispetto a questi molteplici e così fa sì che essi siano equivalenti *anche* fra di loro. L'Anche è perciò più esattamente l'unità equivalente dei molti tra sé equivalenti, e però interdipendenti [*zugehörig*].

Capiamo così qualcosa dell'essenza della cosa in quanto l'oggetto della percezione; la cosalità, senza già comprendere *come* la cosa possa così essere di volta in volta questa cosa che essa è — o come dicemmo all'inizio: la cosa dalle molte proprietà. Nella misura in cui non comprendiamo ancora tutto ciò a partire dall'Anche, risulta che esso non è in grado di determinare pienamente l'essenza della cosa, per quanto già nell'Anche si annunci un che di ulteriore che appartiene alla cosa, ossia l'*avere proprietà*. Nell'unità dell'Anche si trova già un rimando a ciò, giacché l'Anche dei molti annuncia la loro eguale, tra loro *equivalente appartenenza* [*Zugehörigkeit*] a qualcosa, un certo essere appropriato [Zuge*eignet*sein] — proprietà [*Eigen-schaft*]. Pure così non si consegue né l'essenza della proprietà né quella della cosa — ciò che appartiene ad entrambe. Solo quando la cosalità è così determinata che noi comprendiamo a partire da essa *in che modo* si faccia cosa, e cioè in che modo ad essa appartenga l'esser-dotato-di-proprietà [*Eigenschaftlichkeit*] e che cosa questo stesso sia, solo allora si consegue la piena essenza della cosa, del vero oggetto della percezione. Resta però in primo luogo ancora da stabilire se con ciò si sia conseguita anche l'essenza della percezione, poiché per la percezione l'essenziale è il suo *oggetto*.

[105] II, 87 (*FS*, I, 96).

c) L'unità escludente della cosa come condizione dell'esser-dotato-di-proprietà; l'esser-dotato-di-proprietà dell'oggetto della percezione e la possibilità dell'illusione

Se ci atteniamo alla proposizione della percezione: "questo sale è bianco, sapido, ecc.", in tale asserzione non si trova solo l'enumerazione di ciò che tutto il Questo è *anche*, ma l'asserzione sottolinea in certo senso: questo è bianco — e non nero; sapido — e non scipito, cubico — e non rotondo. In questa sottolineatura sta un'*esclusione* dell'opposto, e in questa esclusione, in generale nella negazione, *si* dà ciò che di volta in volta il Questo è "anche", *la sua determinatezza*. Ma in quanto questi molteplici Anche portano con sé ogni volta una contrapposizione, l'unità che li racchiude non può essere quella della semplice equivalenza [*Gleichgültigkeit*]. In quanto i molteplici sono in sé contrapposti, la loro unità è solo appunto un'unità contrapponentesi. L'unità dell'Anche, degli equivalenti, non esaurisce la cosalità, ma, in quanto unità degli stessi molteplici contrapponentisi, è l'uno, che si determina in modo tale da contrapporsi a se stesso ed escludere altro. Attraverso quest'unità dell'esclusione, l'unità si chiude in se stessa, diviene tale per sé; solo così la cosalità (Anche) diviene cosa, ciò-che-sta-per-sé, l'indipendente [*Selbständigen*].

Solo così il molteplice diviene ciò che è soggetto ad uno che-sta-per-sé, solo così il molteplice nell'Anche viene dotato di proprietà, diviene il *dotato-di-proprietà*. Nella piena essenza della cosalità, l'unità dell'equivalenza [*Gleichgültigkeit*] (l'Anche) e l'unità dell'esclusione (l'uno e non l'altro) si coappartengono. Ma nella misura in cui quest'unità abbinata è la semplicità di un molteplice, ne risulta l'esser-dotato-di-proprietà dei molteplici in quanto proprietà. Ma solo così siamo messi in condizione di dire qualcosa di assolvente su ciò in cui ci siamo subito imbattuti nel collocare la certezza sensibile all'interno della sua oggettualità — la sua «ricchezza»[106].

La ricchezza della certezza sensibile non appartiene ad essa[107]; vale a dire, essa non è in grado di avere la ricchezza nella modalità del *suo* sapere in quanto da lei saputa *nel modo dell'appartenenza* [*zugehörig*], e non è così, perché l'opinare opina

[106] II, 73 (*FS*, I, 81).
[107] II, 85 (*FS*, I, 93-94).

di volta in volta soltanto il singolo Questo, ma non il 'che', e cioè non il multiforme [*Mannigfaches*] e il molteplice [*Vielfaches*] in uno. Al percepire invece, che prende il suo oggetto *qua* 'che' universale proprio nel senso di un esser-dotato-di-proprietà, può per sua essenza *appartenere* la ricchezza. Solo al sapere che è in sé un prendere può appartenere qualcosa. Il mero opinare non ha alcun organo per relazioni del genere, quali appartenenza e coappartenenza.

Al percepire stesso vien dato da sapere questa modalità del suo sapere. Da ciò gliene risulta certamente una coscienza peculiare. Se il suo oggetto è necessariamente cosa, cioè un che di qualificato-da-proprietà [*Geeigenschaftetes*], allora il percepire [*Wahrnehmen*], se vuole prendere il suo vero [*sein Wahres nehmen*], deve prendere sempre il Questo nel suo 'che', *in quanto* questo e *in quanto* questo e quest'altro. In questo prendere che essenzialmente trae da una pluralità, si può dunque mancare la presa nel 'che' e prendere l'oggetto per ciò che non è; il percepire *può* ingannarsi. Questa possibilità non è solo presente ad esso come tale da comparire di tanto in tanto, da colpirlo come da un luogo altro, qualsiasi esso sia; ma questa possibilità è tale del prendere stesso, dell'avere oggettuale. Essa pertiene al *come l'oggetto è un oggetto saputo* [*gewußter*], ed è dunque una possibilità *consapevole* [*bewußt*]: «L'attività percettiva ha la consapevolezza della possibilità dell'illusione» [108].

Ma in tutto ciò è già detto che il prendere nel percepire non è un mero accogliere [*Auffassen*]. Ma inizialmente fu preso per tale, e, in riferimento a ciò, fu preso per l'inessenziale per l'oggetto in sé, ciò che è instabile verso di esso, il non-vero, e la verità fu attribuita soltanto all'oggetto. Ma se il prendere dovesse poi essere altro, se il cogliere [*Fassen*] può inoltre anche racchiudere in sé [*in sich fassen*], allora esso deve, in quanto percepire, cogliere ogni volta nel modo *corretto*. Del prendere in quanto tale si deve considerare che esso sia il vero. Deve darsene pensiero, pensare, essere intelletto nel senso di non mancare la presa. Si apre così la possibilità che la verità della percezione non cada semplicemente in modo unilaterale nell'oggetto, ma anche altrettanto nel prendere. Ma allora la caratterizzazione data inizialmente dell'oggetto della percezione, e la

[108] II, 88 (*FS*, I, 97).

ripartizione tra essenziale ed inessenziale, contiene una contraddizione, seppure celata. Se e come sia effettivamente così, ciò deve di nuovo rivelarsi in questo stesso sapere. Dobbiamo mettere in movimento un reale percepire [*Wahrnehmen*] e guardare a come esso prenda il suo vero [*sein Wahres nimmt*] — il vero che, nella determinazione essenziale della cosa con le sue molte proprietà, abbiamo proprio ora caratterizzato. Col che le contraddizioni nell'essenza della percezione stessa devono venire alla luce.

§ 9. *La contraddittorietà mediatrice della percezione*

Possiamo dire già ora preliminarmente dove si trovi la contraddizione della percezione. Essa deve trovarsi in lei stessa. Il suo sapere e il suo cogliere non sono l'opinare semplicemente liberatosi e messosi in cammino, che si risolve nel suo Questo, resta catturato in esso; ma nella percezione deve rivelarsi una contraddizione, nello stesso prendere deve mostrarsi un controquesto. Il prendere prende l'oggetto per il vero [*nimmt... als das Wahre*]. Ma in quanto possiede la coscienza dell'illusione, sa in certo modo che esso, il prendere, è il vero — *esso, e non l'oggetto.* La percezione è ciò che è proprio per il fatto che vive di questa contraddizione senza prenderla sul serio, senza saperla in quanto tale e toglierla. Ma noi, che dobbiamo sapere in modo assolvente la percezione come una modalità della coscienza, dobbiamo cercare proprio in questa contraddizione la verità della percezione. Perciò bisogna mostrare una volta per tutte in generale che la percezione si contraddice nel modo che si è detto, viene dunque per così dire fatta girare in tondo; ma bisogna poi mettere espressamente in luce la contraddittorietà della percezione, ed invero sulla base dell'essenza del suo oggetto progettata in senso assolvente, e della modalità del suo sapere. D'ora in poi si deve mostrare come essa, in sé contraddicendosi, rimandi al di là di sé, sia dunque in sé un che che media [*Vermittelndes*] e dia da ritrovare [*ermitteln*] qualcosa d'altro. Ma quest'altro può esser soltanto di nuovo una modalità del sapere — e cioè l'intelletto.

a) La possibilità dell'illusione come fondamento della contraddizione della percezione in sé in quanto prendere e riflessione

Bisogna fare l'esperienza di come stiano le cose per e in una percezione effettiva. *Noi* facciamo l'esperienza, cioè facciamo in modo che la percezione faccia l'esperienza con sé. Si dice con ciò: il trasporsi nello «effettivo percepire»[109], in cui la coscienza deve fare la sua esperienza, accade *soltanto ora*, cioè dopo che l'oggetto della percezione è stato costruito da noi.

Un effettivo percepire [*Wahrnehmen*] questo sale bianco, sapido, ecc. — *che cosa* prendo quando prendo, in tale effettivo prendere il suo vero [*dessen Wahr nehme*], *e come* è il prendere stesso? Io prendo questo sale bianco. Dapprima l'oggetto si offre come «*puramente uno*»[110]. Ma non posso prenderlo così, lo vieta la proprietà, che è un universale. *Io* l'ho dunque preso in modo non vero [*unwahr genommen*], la non-verità cade nel prendere, dato che l'oggetto è ben il vero. Ma se non lo prendo come il puramento uno, ma come l'Anche, il che richiede ogni volta l'universalità delle proprietà, si mostra allora subito che anche così io non lo prendo nel modo corretto, perché le proprietà sono *determinate*, tali da escludersi l'un l'altra. Lo prendo dunque come un uno che esclude. Ma se lo prendo così nell'universalità dell'Anche e dell'Uno, allora non prendo l'oggetto, ma il suo medio [*Medium*], nel quale molte singole proprietà determinate sono per sé. Prendo con ciò le singole proprietà *per sé*. Se ciò accade, allora io non le prendo né nell'uno né nella relazione ad altre, dunque in generale non le prendo come proprietà, prendo bensì immediatamente soltanto il singolo Questo — bianco. Questa presa immediata del Questo è però l'opinare. Il sapere dell'oggetto, il mio percepire, è divenuto un opinare.

Dunque, nella percezione effettiva, riguardo al *suo* oggetto, si fa l'esperienza che l'assumere non era corretto; il prendere trapassa in un opinare. Ma l'opinare è già trapassato nel percepire. Dunque, in questa esperienza, il percepire torna *indietro in se stesso*. Il percepire non riprende il vero in un semplice assumere, ma riprende il vero nel percepire, e prende così *in sé* e *su di sé* la verità del percepito [*die Wahrheit des*

[109] II, 89 (*FS*, I, 97).
[110] *Ivi*.

Wahrgenommenen]. In tal modo — così come avviene per la certezza sensibile — la verità che sta originariamente depositata nell'oggetto viene ripresa nel sapere.

Così la coscienza in quanto percepire nell'esperienza che deve fare con sé viene ricacciata indietro su se stessa — beninteso: alla luce del progetto assolvente. Ma come? Non su di sé in quanto ciò che sarebbe semplicemente il vero; ma il puro assumere si è dimostrato in generale come il non corretto. Così la coscienza giunge a distinguere il suo assumere dall'oggetto *di contro* alla non verità del suo percepire. Lo stesso prendere necessita di una guida corretta. Nella misura in cui la non verità del prendere viene ora «corretta»[111] e *solo così*, anche la correzione, la *verità* del percepire, cade nel percepire. Così il percepire — e soprattutto nell'ambito di una considerazione del tutto generale — si è rivelato come coscienza, tale che non prende più soltanto, cioè non sosta presso ciò che dev'esser preso, ma è invece in sé consapevole della sua riflessione in sé, del suo venire ricacciato indietro su se stesso. Un prendere riflesso non è semplicemente soltanto un prendere che prende; ma un prendere che non prende è la contraddizione in sé.

Ora, questa contraddittorietà deve tuttavia venire elaborata propriamente in modo assolvente. Non ci è lecito cioè concepire lo stesso Hegel con i metodi dell'hegelismo che sin dall'inizio è in sé morto; né mancare la presa del pensiero hegeliano con la stregoneria facile, ma anche dal fiato corto, di una dialettica sregolata. Bisogna seguire ciò che Hegel dice nella Prefazione, che «il rigore del concetto discenda nel profondo della cosa»[112]. Bisogna concretamente snidare la contraddittorietà nell'essenza della percezione ed in ciò che costituisce il suo vero, nel suo oggetto, nella cosa, e dispiegarla in tutto il suo esser-sospinta-contro e fuori-di-sé. Si fa così l'esperienza che per il modo stesso in cui il percepire cerca di aver ragione del suo vero, di conservarlo, l'oggetto in generale viene infine fatto esplodere.

Ma questa esplosione non è un semplice fare in pezzi, bensì un'annientamento all'interno della già reale — seppure disconosciuta — vincolatezza, in una più alta verità, dell'essenza della percezione. Nell'esperienza che induciamo la percezione a fare

[111] II, 91 (*FS*, I, 99).
[112] II, 6 (*FS*, I, 4).

nel suo ragionare [*Räsonieren*] su se stessa, la avviciniamo alla sua verità assolvente. Il dispiegamento della sua contraddittorietà è insieme il togliere la verità della percezione nel senso della sua eliminazione, ma contemporaneamente il togliere come innalzamento alla vera e propria essenza. Bisogna ora dunque traversare le singole tappe in cui la verità della percezione, il suo oggetto, la cosa, va a fondo, per vedere poi infine in quale nuovo regno essa approdi in tale andare a fondo.

b) La ripartizione alternata dell'Uno e dell'Anche contraddittorii della cosa nel percepire come prendere e riflessione

L'oggetto della percezione è la cosa, vale a dire l'uno di molte proprietà. Il percepire stesso — è dunque risultato — non è un mero accogliere; bensì, nella misura in cui gli appartiene in modo essenziale la coscienza della possibilità dell'illusione, è propria dell'accogliere la riflessione sul proprio fare, sul modo del prendere. Entrambi, l'accogliere e la riflessione, fanno parte della percezione, ed invero in modo tale che la percezione separa i due l'uno dall'altra; e non solo: nel percepire [*Wahrnehmen*] e nella salvaguardia del vero prendere [*des wahren Nehmens*] del vero essa gioca l'una, la riflessione, contro l'altro, l'accogliere, e viceversa.

Questo ragionare [*Räsonieren*], che ha luogo nel percepire stesso, dispiega nella percezione le sue persistenti contraddizioni, lotta costantemente per eliminarle, schierandosi da un lato e presentando l'altro, separato da quello, come inessenziale e nullo. Noi seguiamo questo gioco, ci atteniamo all'unilateralità e al suo conflitto, e vediamo così *come* la percezione in se stessa si conduce alla rovina.

Immediato per la percezione è il vero, e in primo luogo la cosa, e cioè l'uno, il *singolo uno*. Ma se in esso si presenta anche dell'altro, il molto delle proprietà — il bianco ed anche il sapido —, allora la coscienza deve prendere su di sé questi Anche. Poiché solo tenendo lontani gli Anche, in quanto molti, dall'Uno, questo si manterrebbe puro, nella sua verità. L'intelletto che ragiona [*räsonierende*] può prendere l'uno in quanto uno, solo se della cosa tralascia il molto. La coscienza prende dunque su di sé i molti Anche — e questo è anche del tutto normale ed evidente, perché la cosa è bianca nella misura in cui viene portata al

nostro occhio; sapida, se al *nostro* palato; cubica, se al *nostro* sentire. Questa diversità delle proprietà ce la assumiamo nella misura in cui l'occhio, la lingua ecc. sono in noi separati. Noi siamo il medio universale, l'elemento che disperde e offre agli Anche un luogo, e se riprendiamo, dalla cosa, in *noi* questi molti Anche, preserviamo alla cosa la sua unità, il suo puro esser-eguale-a-se-stessa.

Questa è l'unica via per la quale la percezione viene a capo di quest'essere abbinato, che la cosa è l'Uno e l'Anche, cancellando l'Anche e trasponendolo nel prendere. Ma le proprietà sono ciò che sono in quanto determinate, dunque opposte ad altre, il bianco al nero e così via. La cosa stessa è proprio quell'uno che essa è, e *non* un altro, in virtù di queste determinatezze. Ma queste molte determinatezze e di conseguenza le contrapposizioni, non le ha in sé, in quanto è un uno. L'unità è il mero essere-eguale-a-se-stesso, sulla base del quale l'uno in quanto tale è eguale a ogni altro uno. La cosa, per *non* essere — contrapposta in quanto *uno* — *l'altro*, deve già avere in sé le determinatezze stesse. La cosa stessa deve dunque essere l'Anche, i molti, il medio universale in cui le molte proprietà sussistono nella loro equivalenza l'una fuori dell'altra.

Ma per preservare, come s'era prima richiesto, l'Anche ancora alla cosa stessa, il percepire deve prendere su di sé l'unità. L'intelletto che ragiona [*räsonierende*] può prendere il molto in quanto tale solo se tralascia l'unità della cosa. Invece, il porsi-in-uno [*Ineinssetzen*] dei molti che la cosa di volta in volta è anche, — anche bianca, anche sapida — tocca solo al prendere, alla coscienza, ed invero in quanto prende la cosa in quanto bianca e *nella misura in cui non* la prende in quanto sapida o viceversa. Con l'aiuto di questo "nella misura in cui" [*Insofern*] la coscienza mantiene la separatezza della moltitudine, eppure la riunisce in uno, la cosa. L'esser-uno prende in sostanza il percepire su di sé in modo *tale* che ciò che viene chiamato proprietà «viene ora presentato come *materia libera*»[113]. La cosa diviene così una «raccolta di materie»[114] e l'uno la mera superficie di contorno provvista dal prendere.

Così, da una parte sta l'Uno privo di pluralità, e dall'altra

[113] II, 93 (*FS*, I, 101).
[114] *Ivi*.

l'Anche dissolto in libere materie indipendenti. Dove l'uno affiora, e deve essere lasciato integro, l'altro viene scacciato e viceversa.

Ad uno sguardo d'insieme, si rivela che il percepire [*Wahrnehmen*] fa subito del suo prendere [*Nehmen*], alternativamente, tanto l'Uno tanto l'Anche, così come anche della cosa fa ora l'Anche ora l'Uno. Per la cosa stessa, che secondo il senso percettivo vale pur sempre come il vero, ciò significa che essa ha in se stessa «una verità opposta»[115].

Inizialmente, la cosa era semplicemente il vero; si è poi visto che la cosa è il vero, l'eguale-a-se-stesso, nella misura in cui il prendere è il non-eguale. Ora, risultò che anche il prendere è alternativamente ciò che la cosa è. Ciò che tocca alla cosa tocca anche al prendere. *La verità è dunque questo avvicendamento che si alterna dell'intero movimento del ripartirsi ogni volta unilaterale del singolo momento* — dell'Anche o dell'Uno — *al prendere o alla cosa.*

Che cosa ne deriva per la cosa cui pure la percezione, con tutto il suo andar di qua e di là non propriamente ed esplicitamente consapevole, continua a tornare? Il riverbero di questo movimento nella cosa stessa rivela che essa è in sé la contraddizione. Ma la percezione per sé non può tollerare alcunché di simile, perché non può reggere la contraddizione. Non lo può perché, confinata in se stessa, essa è sapere finito. Di conseguenza laddove incontra la contraddizione, ed appunto, proprio in ciò che per essa è il vero, là la percezione deve badare a non sciogliere ciò che si contraddice perché l'uno vada contro l'altro, ma deve ripartirlo e sbarazzarsene. Questa ripartizione porta a termine la riflessione in modo tale che essa vi può accludere il "nella misura in cui", e separare dunque i momenti contraddittorii.

Bisogna ora vedere come e se la percezione è in grado di mantenere queste separazioni, e di difendersi così contro la contraddizione.

c) La contraddizione della cosa in sé — essere-per-sé e essere per altro — e il fallimento della riflessione della percezione

La cosa è Uno, ed è parimenti l'Anche, il molto di altri. È

[115] *Ivi* (*FS*, I, 102).

senz'altro un uno, ma per un altro, e, in quanto per un altro, lo stesso uno è un altro. Esser-uno ed esser-altro toccano entrambi alla cosa, ma sotto riguardi diversi. Essa è un altro solo nella misura in cui non è presso se stessa, ma è riferita ad altro. La percezione dice: quest'altro è responsabile del fatto che l'uno sia anche l'altro. Per esempio il gesso e la spugna: il gesso, quest'uno, è anche l'altro solo perché la spugna è, e questa stessa può essere l'uno rispetto al quale il gesso è ora l'altro. Il gesso è ora l'altro perché esiste la spugna. La percezione non comprende che l'uno è anche l'altro non perché l'altro esiste, bensì perché esso è l'uno. In quanto uno, essa non è l'altro — *non* è l'altro, cioè appunto in sé riferito all'altro; è indifferente se quest'altro esista di fatto o meno. Se si ammette che esista effettivamente soltanto un'unica cosa, allora quest'uno sarebbe nondimeno un altro; perché quest'unico vuol dire semplicemente nessun altro, ma proprio nessun *altro*. La percezione non comprende con i mezzi della sua ragionevolezza alcunché del genere.

L'unità della cosa, il suo essere-eguale-a-se-stessa, non viene, nella comprensione propria alla percezione, intaccata dalla cosa stessa ogni volta in questione, bensì dalle altre, per il fatto che queste anche sono. Così la contraddizione viene ripartita tra le diverse cose. Le diverse cose sono per la percezione ciascuna come posta per sé. Ciascuna è, a causa dell'altra, un'altra, rispetto all'altra e alla coscienza di essa, vale a dire ciascuna è diversa. Solo che così ciascuna è un differenziato. Se ciascuna è un differenziato, allora la distinzione tocca la cosa stessa; in quanto tale, in quanto uno, essa è altro. Il 'nella misura in cui' che si è addotto (nella misura in cui, cioè, altre cose sono), viene meno. Esso non è in grado di tener lontano dalla cosa il *suo* essere altro, e deve dunque ammettere la contraddizione nella cosa stessa.

Ma il ragionare [*Räsonieren*] della percezione fa un ultimo sforzo contro la contraddizione, chiamando di nuovo in aiuto un 'nella misura in cui' — la distinzione tra essenziale e inessenziale. Poiché la percezione non può e non vuole capire che proprio ciò che costituisce l'essenza, l'essere per sé della cosa, deve mandare a fondo la cosa e la sua verità. E così argomenta ancora: la cosa è invero, nel suo essere-per-sé ed essere-uno, un che di differenziato; ma questa differenziazione *non* è una contrapposizione all'interno della cosa stessa. Al contrario, è per sé semplicemente

quel determinato che essa stessa è. La semplice determinatezza per sé è la sua essenza. Ed invero essa ha in sé la diversità nella misura in cui possiede molteplici caratteristiche; ciò per cui però la cosa è se stessa, e si differenzia da altre, è la sua «determinatezza semplice»[116]. Rispetto a quella molteplicità presente in essa, che le compete invero anche necessariamente, è dunque l'*inessenziale*.

Solo che anche quest'ultimo 'nella misura in cui' non può reggere. Cosa mai dovrebbe significare che la cosa ha *necessariamente* in sé, nella sua determinatezza semplice, l'esser-altro, ma che questo esser-altro è l'inessenziale? Che cosa mai significa: un inessenziale necessario? È come dire un essenziale. Dunque la contraddizione risiede nell'essenza più propria della cosa stessa, proprio nella misura in cui essa è determinatezza semplice — proprio nella misura in cui, e non per altri riguardi ancora; ma nella misura in cui è essere-per-sé, essa è anche esser-altro. Il puro essere-per-sé è negazione assoluta, in cui la cosa *si* differenzia da tutte le altre, ed in questo differenziarsi è per un altro, cioè riferita ad un altro. In questa negazione assoluta la cosa si riferisce *a se stessa*, e questo riferirsi-a-se-stessa è togliere se stessa, in quanto implica che ha la sua essenza nell'altro. Il rapporto all'altro è essenzialmente proprio dell'essere-per-sé, ed è questo rapporto che annienta l'indipendenza del puro essere-per-sé. «Con ciò cade l'ultimo *in quanto* [*Insofern*] che separava l'esser-per-sé e l'essere per altro. *Sotto un unico e medesimo riguardo* l'oggetto è piuttosto il *contrario di se stesso: è per sé in quanto è per altro*, ed *è per altro in quanto è per sé*. Esso è *per sé*, è riflesso in se stesso, è Uno; ma questo essere *per sé*, essere riflesso in se stesso ed essere Uno, è in unità con il contrario, l'*esser-per-altro*, ed è posto quindi solo come un tolto; o questo *esser-per-sé* è tanto *inessenziale*, quanto ciò che solo doveva essere l'inessenziale, vale a dire quanto la relazione ad altro»[117].

Così l'oggetto della percezione ha lo stesso destino dell'oggetto della certezza sensibile, pure se la storia del suo andare a fondo è un'altra. L'oggetto della certezza sensibile, il Questo opinato, si mostrò in verità in quanto l'universale. Ma, ora, questo universale, il 'che' della cosa nelle sue proprietà, questo

[116] II, 94s (*FS*, I, 103s).
[117] II, 96 (*FS*, I, 104-105).

universale che la percezione [*Wahrnehmung*] prende come il suo vero [*wahr... nimmt*], è ora per parte sua tolto. E doveva giungere a questo togliere perché esso, sin dall'inizio, cioè in conformità con la sua origine dal sensibile, non era l'universale *puro*, eguale a se stesso. L'universale delineatosi nell'interpretazione assolvente della sensibilità era l'*universale del singolo*. Questo singolo è in quanto ciò cui resta riferito l'universale *qua* universale, contenuto *nell'*universale in quanto suo altro. Ma, con ciò, l'altro, che sussiste per sé, resta un universale. Questo universale è condizionato dal singolo, e, in conformità con questa condizionatezza, è affetto da una opposizione ad altro. Perciò anche l'universale, in quanto oggetto della percezione, la cosa, ha dovuto dividersi nell'*Uno* delle proprietà e nell'*Anche* delle libere materie.

Ma queste pure determinatezze della cosa, l'Uno e l'Anche, che sembravano rappresentare la sua essenza quieta, si mostrano nella costante inquietudine del vicendevole contrapporsi, e cioè d'un contrasto che risiede nell'essenza della cosa stessa. L'essere-per-sé in quanto tale è affetto dall'essere per altro. L'essere della cosa è in sostanza per sé e per altro in uno. Quest'unità però, nella quale entrambi sono essenziali, quest'unità dei contraddittorii non può comprendere insieme la percezione e la sua riflessione. La percezione non è in condizione di pensare la contraddizione. Quando pensa, lo fa in modo tale da evitare la contraddizione. La legge dell'evitare la contraddizione è proprio la legge fondamentale del sano intelletto umano. Ma allorché infine si mostrò l'unità, ne risultò la presentazione in un nuovo regno, che non è quello della percezione, ma quello dell'intelletto. Con questa unità dell'Uno e dell'Anche, del per-sé e del per-altro, anche l'universalità diventa però un'altra; diventa tale che non è più condizionata da un altro in quanto un estraneo aldifuori di essa, bensì è *assoluta* universalità incondizionata. Così la percezione, in quanto modalità intermedia [*mittlere*] della coscienza, è ciò che per primo media nella direzione dell'assoluto ed incondizionato.

Solo ora vediamo retrospettivamente come propriamente appaia la percezione lasciata a se stessa alla luce della costruzione assolvente. Il percepire [*Wahrnehmen*] non si ferma, come la certezza sensibile, in un accogliere che si perde in se stesso, ma *prende a sé* il vero [*nimmt sich das Wahre*] ed è così riflessa *su di*

sé. Ma in questa riflessione prende il proprio oggetto ora in questa, ora in quella prospettiva. Il riflettere si muove sul filo conduttore dei diversi 'nella misura in cui' e delle svariate prospettive: il singolo Uno e i molteplici Anche, l'essenziale e l'inessenziale, il per-sé e il riferito-ad-altro. Ciò che la riflessione chiama dunque in causa volta per volta come punto di vista, lo prende dunque sempre unilateralmente, separato da altre possibili prospettive; essa si muove nelle mere astrazioni e si attiene ad esse. La ragionevolezza [*Verständigkeit*] riflessiva del percepire sembra attenersi completamente al regno concreto della cosa e delle sue proprietà, e si muove invece in sostanza in appariscenti e vuote unilateralità. Si fa passare per il pensiero concreto e più ricco ed è in sostanza il più misero. Essa è solo la *parvenza* dell'intelletto, è cioè l'intelletto che suole elogiare costantemente se stesso conclamandosi "sano intelletto umano".

Quest'esercizio della sua riflessione non è in grado di penetrare, in quanto tale, la percezione inviluppata in se stessa, a partire da sé. Se invece la percezione giunge nella luce del sapere assoluto, e viene compresa essa stessa come una modalità del sapere assolvente, allora si vede che in questo percepire manca in sostanza ogni verità, e manca non, quasi a dire, in generale, bensì manca *radicalmente*, tanto che la percezione fa passare ora l'uno ora l'altro per la propria verità. In termini assolventi — e solo così —, la percezione e il suo esercizio possono, anzi devono, essere definiti un «sofisma» [*Sophisterei*][118]. L'essenza più intima del sofisma [*Sophisterei*] non consiste soltanto e in primo luogo in questo costante vicendevole trascorrere dell'uno, unilaterale, nel suo altro, il suo contrario parimenti unilaterale, ma soprattutto nel fatto che questo esercizio si scontra contro qualcosa che viene alla luce proprio in esso stesso, contro la possibile unità delle unilateralità e delle astrazioni in un verace concreto. La percezione, l'intelletto comune, si scontra contro questo mettere insieme, e contro il conseguimento della pura universalità incondizionata in quanto verità peculiare della coscienza. L'intelletto comune si scontra contro l'intelletto reale per essenza. In questo scontrarsi, però, la percezione testimonia già dell'intelletto in quanto ad essa superiore, ciò cui non è pari, ma in cui ora — poiché, in conformità all'impostazione fondamentale, nel

[118] Cfr. II, 97, 99 (*FS*, I, 106).

sapere assoluto in generale non c'è alcun relativo permanere — dev'essere mediata in modo assolvente.

Si faccia ben attenzione: noi comprendiamo il passaggio dalla percezione all'intelletto soltanto se teniamo ben fermo già preliminarmente il fatto che la percezione, in quanto una modalità del sapere, è già nella prospettiva del sapere assoluto; solo allora sussiste la necessità di un proseguimento. Questo progresso avviene nella terza modalità della coscienza, l'intelletto.

Capitolo terzo

Forza e intelletto

§ 10. *L'assolutezza della conoscenza*

a) La conoscenza assoluta in quanto ontoteologia

La modalità del sapere assolvente è la mediazione speculativa. Questa, in quanto per così dire riferita in modo determinante al medio che media, è allo stesso tempo già tale da giungere a un che da mediare, nella cui direzione il mediato viene mediato. Nel realizzare la mediazione che si colloca di volta in volta nel non mediato, si ritrova [*er*mittelt] dunque, attraverso il medio, prima di tutto *ciò* verso cui si media [*ver*mittelt]. Questo ritrovato tramite la mediazione [*vermittelnd Ermittelte*] è in quanto tale la verità speculativa. Il mediato è il vero ottenuto autenticamente nel sapere speculativo, il ritrovato in modo vero cui appartiene in senso proprio la mediazione stessa.

La conoscenza assolvente si muove dunque secondo una sequenza triadica. Questa risulta dal fatto che il sapere speculativo è inteso in senso *logico assolvente*. Più precisamente: il logico — il proprio del λόγος — è dapprima il semplice determinare qualcosa in quanto qualcosa: a è b; col che la relazione di b con a è posta come la sua determinatezza. Così, la relazione logica è unilaterale, ma l'unilateralità è il nemico giurato dell'intero, dell'assoluto. Questa unilateralità non viene tolta per il fatto che soltanto l'altra parte *vi* viene aggiunta. Infatti, cosa vuol dire innanzitutto: eliminazione della relazione unilaterale? Questo: che inizialmente la relazione di a in quanto a con b viene mostrata in modo inverso. Così però non sono poste soltanto due relazioni differenziate di volta in volta unilaterali, bensì la reciprocità delle due *in sé*. In quanto reciproche, però, esse contengono il rimando a ciò che nessuna delle due relazioni, quelle unilaterali, è ciascuna per sé, ma che neppure è presente accanto a loro come singolo terzo, bensì a ciò che le sostiene

proprio nella loro reciprocità in quanto unità superiore, vale a dire assoluta.

Nella semplice asserzione — a è b — viene asserito lo "è". Questo "è", essere, giunge però al suo significato proprio, vero, assoluto, solo in quanto lo "è" speculativo, enunciato nella mediazione. Ma la proposizione "semplice", cioè unilaterale, non giunge dunque da se stessa alla forma della proposizione speculativa, se non si è preliminarmente dato allo "è" il significato di un'unità — tolta-che-toglie — non unilaterale. Questa unità, in quanto toglie ogni scissione, e dunque ogni infelicità, è l'assoluto in quanto felicità. Essa dipana il groviglio, concilia il conflitto. Felicità, sciogliere e liberare ciò che s'aggroviglia, sono determinazioni che vibrano insieme nel concetto hegeliano dell'assoluto. Il felice in questo senso, ciò che concilia è l'essente vero secondo il *cui* essere ogni ente è da determinare nel suo essere.

L'interpretazione dell'essere intesa in senso speculativo e *dunque* fondata è *ontologia*, ma in modo tale che l'ente vero e proprio è l'assoluto, θεός. A partire dal suo essere vengono determinati ogni ente *e il* λόγος. L'interpretazione speculativa dell'essere è *onto-teo-logia*. Questa espressione non intende dire semplicemente che la filosofia si orienta verso la teologia o che addirittura sia essa stessa tale nell'accezione del concetto di teologia speculativa o razionale già discusso all'inizio di questo corso di lezioni. In questo senso lo stesso Hegel affermerà in seguito: «Infatti, anche la filosofia non ha altro oggetto che Dio ed è così essenzialmente teologia razionale, e, in quanto al servizio della verità, perenne servizio divino»[119]. Sappiamo anche che già Aristotele connetté strettamente la filosofia in senso proprio con la θεολογικὴ ἐπιστήμη, pur non essendo stati noi in condizione di dare, in un'interpretazione diretta, effettivi chiarimenti sul nesso tra l'interrogazione sull'ὄν ᾗ ὄν e quella sul θεῖον.

Con l'espressione 'ontoteologia' intendiamo dire che la problematica dell'ὄν, in quanto è logica, è orientata, sia inizialmente che in seguito, sul θεός, che è con ciò concepito già "logicamente" — logicamente però nel senso del pensiero speculativo: «Ma senza conoscere almeno qualche cosa del concetto di

[119] G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über Ästhetik*, X 1, 129 (*Es*, p. 118).

concetto, senza averne almeno una rappresentazione, non si può comprendere nulla dell'essenza di Dio in generale in quanto spirito»[120]. In conformità con la cosa, l'essenza di Dio in quanto spirito in generale prefigura l'essenza del concetto e dunque il carattere del logico.

Hegel scrive, in un manoscritto "teologico" dell'età giovanile, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*: «Dio infatti non può essere insegnato né appreso poiché egli è vita e può essere compreso solo con la vita»[121]. Per quanto grandi siano le trasformazioni che Hegel ha attraversato — senza riguardo alcuno per se stesso — nel periodo fino alla *Fenomenologia dello spirito*, per quanto sia pure diverso l'atteggiamento di fondo che scaturisce da quella frase, poco di diverso nel principio dirà lo Hegel più tardo nel berlinese *Corso di lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*. Perché 'concetto' non è qui semplicemente la grezza rappresentazione della logica tradizionale: l'opinare di un universale (il genere) in rapporto al molto Singolo [*vieles Einzelne*], bensì: *assoluto autoconcepirsi del sapere*, che Hegel anche in seguito designa come vita. Così anche il più tardo concetto del concetto è in sostanza "*logico*", ma logico in modo assoluto. Comprendere qualcosa dell'essenza di Dio significa comprendere il logico veritiero del *Logos* e viceversa.

Che il concetto hegeliano sia il concetto tolto della logica tradizionale — che funge da filo conduttore dell'ontologia — si fa però chiaro per la stessa via con il fatto che l'essenza di Dio è per Hegel ciò che si presenta in ultima analisi nella coscienza di Dio specificamente cristiana, ed invero nella forma in cui questa ha attraversato la teologia cristiana e soprattutto la dottrina della trinità, corpo dottrinale della teologia cristiana che resta impensabile senza la metafisica antica.

Con il nostro termine onto-teologia si vuole rimandare dunque per più versanti al rapporto primario del problema fondamentale con l'interrogazione dell'antichità sull'ente, che ha il suo fondamento problematico nel λόγος. Il confronto con Hegel, che deve intersecarsi con il suo pensiero nello svolgersi dell'interrogazione portante della filosofia, quella sull'ente in

[120] G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, XII, 413 (*LpeD*, 82).

[121] *Hegels theologische Jugendschriften*, ed. Nohl, 318 (*Stg*, 432).

quanto tale e nel suo insieme, è dunque un confronto sull'interrogazione sull'ὄν in quanto logico ed insieme *teo*-logico in senso specificamente cristiano.

La direzione del nostro percorso, che deve incontrarsi con quello hegeliano, è indicata da *Essere e tempo*, cioè, in negativo: tempo — *non* λόγος (cfr. la mia posizione di principio sulla "logica" tradizionale). Vi si è voluto leggere che io intendessi espellere il logico dalla filosofia e sbarazzarmene; si è ora soliti parlare della mia filosofia come di una "mistica". È sia superfluo che inutile difendersi da queste illazioni; intendiamo menzionarle solo per commentarle. Non logico — dunque mistico, non *ratio* — allora irrazionale; si dichiara così soltanto di non capire nulla del problema, di non aver cioè ancora messo in chiaro, né elaborato in forma di interrogazione, *perché* dunque l'ὄν sia riferito al λόγος e con quale diritto. Bisogna dunque pensare che sia ovvio? È significativo, a riguardo del fatto che ancora oggi non si avverte l'intima necessità di questa domanda fondamentale della filosofia, l'uso che oggi si fa della parola 'ontologia'. Secondo questo uso, che è stato introdotto in parte nel secolo XIX e poi dall'odierna fenomenologia, e diffuso soprattutto da Nicolai Hartmann, 'ontologico' indica un atteggiamento che fa valere l'ente in se stesso in quanto indipendente per definizione da ogni soggetto, vuol dire dunque lo stesso che reale [*realistisch*]. Se si intendono così i termini 'ontologia' e 'ontologico', essi sono allora oggi ancora meno passibili di costituire il titolo per un problema reale di quanto non lo fossero nella metafisica tradizionale, che per lo meno aveva ancora un concetto di ontologia che s'incontrava di fatto con certe intenzioni della filosofia antica. Oggi tutto soggiace all'esteriorizzazione e si procede solo sulla base di direzioni precostituite e slogan.

Gettando uno sguardo al titolo *Essere e tempo* si potrebbe parlare di *ontocronia*. Qui χρόνος sta al posto di λόγος. Ma si tratta solo di una sostituzione? No! Bisogna piuttosto dispiegare nuovamente tutto con radicalità e riprendendo i motivi essenziali della domanda sull'essere. Bisogna mostrare — per formulare il problema a partire da Hegel — che il concetto non è la «potenza del tempo»[122], bensì il tempo è la potenza del concetto; col che

[122] Cfr. VII2, *Enzyklopädie*, § 258 (*ESF*, § 258, 234).

senz'altro Hegel intende con 'tempo' qualcosa di diverso da noi, in linea di principio null'altro che il concetto tradizionale del tempo quale lo sviluppa Aristotele.

L'espressione 'onto-teo-logia' deve indicarci l'orientamento più centrale del problema dell'essere, non il nesso con una disciplina chiamata 'teologia'. Il logico è teologico, e *questo* λόγος *teo*-logico è il λόγος dell'ὄν, dove 'logico' significa allo stesso tempo: dialettico-speculativo, procedendo nella sequenza triadica delle fasi della mediazione.

Il risultato di una simile mediazione, una verità speculativa, è invero autentico solo se essa stessa non viene di nuovo isolatamente posta da un lato per essere oltrepassata come risultato in una direzione o in un'altra. Essa trova piuttosto in sé, in quanto verità speculativa, l'istanza di una mediazione che poi toglie se stessa e così via. "E così via" — ma non nel senso di un proseguimento sconfinato; bisogna invece far attenzione a ciò che è già posto con il conoscere speculativo, l'assoluto, in cui si determinano il modo e l'estensione e la portata dell'inizio, e del risultato che ad esso ritorna, della speculazione.

Possiamo comprendere anche così ciò che qui si esprime nel pensiero di Hegel: l'essere è qui determinato in quanto infinità. L'essere non è qualcosa come l'infinito stesso, ma l'«essere è infinità» vuole dire: l'essere ha nella proposizione speculativa il significato fondamentale dell'essere-posto. Se invece diciamo: l'essere è finitezza, questo non significa una semplice antitesi, come volessimo dire contro Hegel: l'essere è essere-posto nella proposizione semplice — a è b —, bensì "essere è finitezza" significa per noi, per interpretarlo in modo altrettanto puramente formale: essere come orizzonte del tempo estatico. Con ciò voglio dire soltanto che l'interpretazione dell'essere è diversa rispetto a quella hegeliana non soltanto a riguardo del contenuto, ma che l'orientamento fondamentale dell'interpretazione stessa — su *logos* e tempo — è fondamentalmente diverso. Non è dunque un semplice aut...aut formale; un confronto filosofico non può, in generale, esser ridotto ad un semplice aut...aut. Vogliamo così solo dare un'idea delle dimensioni da cui proveniamo allorquando ci incontriamo con Hegel nella domanda sull'essere.

Bisognava, a questo punto dell'interpretazione — nel passaggio a *Forza e intelletto* — ricordare il problema e la caratterizzazione della conoscenza assoluta. Si vedrà subito perché proprio

qui. L'esplicazione della conoscenza speculativa fu mantenuta intenzionalmente formale, nulla fu dunque detto sul carattere del suo oggetto dal punto di vista del contenuto. "*La* scienza" significa per Hegel il conoscere e sapere *assoluto*, e la scienza è solo, in quanto sapere assoluto, nel e in quanto sistema. Il sistema ha due parti, e per l'esattezza: esso si divide e si presenta in due elaborazioni. La prima è la scienza della fenomenologia dello spirito, ed essa ha per oggetto la conoscenza dialettica speculativa: *il sapere*. La seconda è la scienza della logica; anch'essa espone questo sapere assoluto in ciò che per esso costituisce l'intero di quelle determinatezze nelle quali ciò che di volta in volta si sa speculativamente deve venir saputo già da prima — detto superficialmente: il contenuto categoriale del saputo in ciò che è passibile d'esser saputo assolutamente. Ma entrambi, le modalità del sapere assoluto e il Come di ciò che è saputo in esse, non sono separati, ma un uno e medesimo in quanto coappartenentisi. Questo *unico* intero, il sapere assoluto, è oggetto della conoscenza speculativa. Vale a dire: questo oggetto non si contrappone alla conoscenza speculativa come un che di secondo, ma è questa stessa, l'autocoscienza assoluta, lo spirito.

b) L'unità della contraddittorietà della cosa nella sua essenza in quanto forza

Il primo oggetto della *Fenomenologia dello spirito* è la coscienza, il sapere che si riferisce all'inizio immediatamente al suo oggetto come all'altro da se stesso, cioè senza che con ciò si sappia che l'oggetto è l'altro al se stessa della coscienza. La coscienza immediata, la certezza sensibile, diviene così tema in quanto sapere del suo oggetto e viene corrispondentemente designata con la denominazione: il Questo e l'opinare. Il contrario di se stessa che si sviluppa a partire dalla certezza sensibile è la percezione, ed essa è egualmente e corrispettivamente caratterizzata in modo duplice: la cosa e l'illusione. Per la designazione del sapere percipiente si dice "illusione" per indicare proprio — come si è chiarito già con quanto si è detto prima — il carattere *ri*flessivo della percezione [*Wahrnehmung*], l'illuder-*si*, e per rendere esplicito che la presa del vero [*das Nehmen des Wahren*] non è più un cieco afferrare, bensì un prendere-in-sé, un certo andare-in-sé del sapere. La mediazione

speculativa della certezza sensibile e della percezione produce la prima verità speculativa della fenomenologia, cioè la conoscenza assolvente del sapere *qua* coscienza. Questo sapere è l'*intelletto*, ed il suo oggetto viene definito da Hegel con l'espressione dapprincipio sorprendente di *'forza'*.

La verità del Questo è la cosa, e la verità, l'essenza della cosa è la forza. Il Questo della certezza sensibile è il singolo; la cosa della percezione è l'universale, e cioè l'universale che è determinato in ciò che è tramite un altro da se stesso, il singolo. Questo condiziona l'universale della cosa. La sua universalità è condizionata e dunque — perché riferita ad altro al di fuori di sé — finita, non assoluta. Ma l'universale è dunque il vero dell'oggetto del sapere immediato. Questo vero è pure soltanto allora propriamente vero, quando esso non è l'universale finito, condizionato, ma l'incondizionatamente universale o l'assolutamente universale. Questo universale in sé, che non ha il singolo accanto né sotto di sé, ma in sé, e dispiega necessariamente se stesso nei singoli, questo universale incondizionatamente tale, Hegel lo designa come *forza*. Questa denominazione, e più che mai l'essenza della cosa così denominata, non sono senz'altro comprensibili. Per potere arrivare a vederlo bisogna tener fermo il contesto generale. Intendo sviluppare questo inizialmente dal punto di vista storico; quello relativo alla cosa, quindi, messo essenzialmente tra parentesi, risulterà dalla interpretazione della terza parte della sezione A.

La forza, l'essenza della cosa. Si tratta dunque — parlando a partire dalla tradizione della metafisica che qui come ovunque, senza che egli ne parli per esteso, è per Hegel determinante — della determinazione dell'essenza dell'ente in sé semplicemente presente. Questo sono inizialmente le singole cose poste su se stesse e per sé stanti, le cosiddette sostanze. La sostanzialità della sostanza esprime *come* la cosa è presente [*vorhanden*] in quanto ciò che è; nella terminologia tradizionale, la modalità dell'*existentia*; per Kant, il modo del suo esserci, della sua realtà. Come giunge Hegel, se si considera storicamente la cosa, al punto di porre il problema dell'essenza della realtà delle cose sotto il titolo 'forza'?

Nella *Critica della ragion pura*, Kant ha sollevato il problema di un'ontologia della natura, la domanda su come si debba determinare l'ente semplicemente presente, a noi accessi-

bile, conformemente alla sua essenza in *ciò* che questo ente è e *come* esso è. Le determinazioni dell'essere dell'ente si chiamano categorie. Le categorie, che determinano il 'che-cosa-è, [*Wassein*] di ciò che è semplicemente presente, l'*essentia*, la possibilità di questo stesso, Kant le chiama categorie 'matematiche'; quelle che determinano il 'come-è' [*Wiesein*], la realtà, le chiama categorie 'dinamiche'. Δύναμις è qui ciò che agisce [*das Wirkende*], la forza. Il primo gruppo delle categorie dinamiche comprende per Kant le tre seguenti:

1. Inerenza e sussistenza (*substantia et accidens*),
2. Causalità e dipendenza (causa [*Ursache*] e effetto),
3. Comunità (azione reciproca tra chi agisce e chi patisce).

Si fa così chiaro: vengono qui nominate sempre due categorie; ma non due in senso semplicemente enumerativo, bensì due in relazione l'una con l'altra. Perciò Kant pone questo primo gruppo di categorie dinamiche sotto il titolo comune di '*relazione*'.

Hegel ha già preso in considerazione la prima relazione — sostanza e accidente — nella trasformazione corrispondente già nell'interpretazione della cosalità della cosa in quanto oggetto della percezione. E si potrebbe dunque pensare che l'oggetto dell'intelletto sia, in quanto verità della cosa, la successiva categoria dinamica, quella della causalità. Essa effettivamente ricorre nell'argomentazione hegeliana, però tutto sta sotto la designazione 'forza', una categoria che Kant non conosce in questa forma e funzione. Eppure proprio la determinazione hegeliana della verità della cosa o della sostanza come forza mostra come in essa il problema kantiano delle categorie dinamiche sia concepito per la prima volta in modo effettivamente radicale e penetrato speculativamente.

Non è di conseguenza in alcun modo sufficiente per la comprensione dire: Hegel prende in certo modo da Kant la determinazione categoriale dell'essenza della cosa in quanto forza. Quest'assunto è esatto; ma finché rimane solo tale, semplicemente esatto, esso non dice nulla. Si possono riempire volumi per dimostrare quanto Aristotele abbia preso da Platone, quanto Cartesio dalla scolastica, Kant da Leibniz,, Hegel da Fichte. Ma questa presunta e presumibile esattezza di assunti storici non è solo superficiale; se fosse solo questo, ci si potrebbe

abbandonare ad essa tranquilli del suo insuperabile, ma innocuo autocompiacimento. Ma questa spiegazione storica è, in più, fuorviante. Essa pretende di dire come siano realmente andate le cose nella filosofia, ma non sfiora neppure la realtà del filosofare. La nostra asserzione — la determinazione hegeliana dell'essenza della cosa come forza si rifà a Kant — è esatta e insignificante. Né direbbe di più se ancora volessimo sforzarci di spiegare retrospettivamente, a partire da Leibniz, il significato del concetto di forza per la sostanzialità della sostanza, e, guardando in avanti, sottolineare l'influsso della filosofia della natura di Schelling e del Sistema dell'idealismo trascendentale (1800) su Hegel. Si tratta di vedere in che modo Hegel ha ripreso, penetrato e trasformato tutto ciò *nella sua* problematica — *sua* non nel senso di un prodotto personale del suo spirito, ma *sua* come compimento di fatto e dispiegamento di ciò che era prima.

Ho già sottolineato su quale vasta base di ricerche si poggia la *Fenomenologia dello spirito*, e come possiamo farcene un'idea tramite il manoscritto di Jena. Si è detto, nel delineare il concetto di infinità, che il periodo di Jena fu impegnato, tra l'altro, in un confronto con la dottrina kantiana delle categorie. Ma Kant ha disposto la tavola delle categorie sul filo conduttore della tavola delle forme del giudizio, cioè delle modalità del *logos*. Perciò anche Hegel sviluppa nella *Logica* — nel predisporsi criticamente ad un'impostazione più comprensiva — la penetrazione speculativa delle categorie; le distingueva allora ancora dalla metafisica, anche se la *Logica* aveva già assunto per lui una configurazione completamente diversa da quella della logica scolastica tradizionale, quella cioè di una logica trascendentale realmente effettuale, nella quale già Fichte l'aveva preceduto. Anche Hegel riunisce la triplicità di sostanzialità, causalità e azione reciproca sotto il titolo di 'relazione' o, come egli dice, con una scelta terminologica precisa: '*rapporto*' [*Verhältnis*]. 'Rapporto' è un concetto speculativo ben determinato; vale a dire che per Hegel 'rapporto' non è solo, come in Kant, una dicitura indifferente che, non curandosi di ciò che viene apposto sotto di essa, denunzia soltanto ciò che in questo c'è di comune, ma Hegel dispiega le categorie citate *a partire da* l'essenza del rapporto, cioè disvela attraverso questo dispiega-

mento l'essenza del rapporto. Tutto questo dispiegamento speculativo si compie sul filo conduttore del concetto di 'forza'.

«La forza esprime così l'idea del rapporto stesso»[123]. Il contenuto speculativo del concetto di forza è il *rapporto*, il rapporto inteso qui esso stesso in senso speculativo. Se tentiamo di renderci presente un simile concetto di rapporto, vediamo che il rapporto non è altro che l'universale assoluto, *incondizionato*, che non ha indifferentemente sotto di sé, ma in sé i singoli, cioè li *tiene*, costituisce la loro unità e il loro fondamento. Il rapporto [*Verhältnis*] non è più la relazione indifferente, che, per così dire, si pone per caso al di sopra dei membri della relazione, ma è ciò che tiene [*hält*], che li "trattiene" [*verhält*] in quanto tali, li tiene in modo che essi possano essere ciò che sono. I membri del rapporto [*Verhältnis*] vengono "trattenuti" [*verhalten*] da questo. La forza, in quanto rapporto, non è però neanche da equiparare al rapporto causale, bensì la forza esprime contemporaneamente anche solo questo: «Sopra il nesso causale... si innalza il concetto di forza; la forza riunifica in sé i due lati essenziali del rapporto, l'identità e l'esser diviso e precisamente quella come identità dell'esser diviso o dell'infinità»[124].

L'incondizionatamente universale è, però, ciò che si cerca ogni volta che il condizionatamente universale, in quanto verità della cosa della percezione, dev'essere tolto nell'incondizionatamente universale come oggetto dell'intelletto. Se l'oggetto dell'intelletto è, sotto il titolo 'forza', il rapporto, allora l'intelletto, insieme con esso, in quanto modalità del sapere di questo oggetto, viene speculativamente determinato in modo infinito, e viene superata la concezione finita, conforme ad intelletto, dell'intelletto in Kant. Principio per l'intelletto, dice dunque Hegel, è «l'*unità* in sé universale»[125]; non l'unità del collegamento, che vi sopraggiunge tra due estremi indipendenti, ma l'unità che si dispiega essa stessa in ciò che essa unifica, e in quanto unificante ⟨gli estremi⟩ costituisce il loro rapporto, ed invero in modo tale che gli unificati stessi sono il rapporto.

Mentre per Kant la tavola completa dei giudizi, composta da

[123] G.W.F. HEGEL, *Jenenser Logik. Metaphysik und Naturphilosophie*, ed. Lasson, 50 (*LMJ*, 52).

[124] *Ivi*, 49 s (*LMJ*, 51).

[125] II, 114 (*FS*, 123).

molti elementi tradizionali non dispiegati, era stata il filo conduttore per l'esposizione e disposizione della tavola delle categorie, per Hegel 1. la tavola dei giudizi diventa problematica, perché il giudizio [*Satz*] in generale diventa tale; 2. di conseguenza la determinazione, speculativamente orientata, dell'essenza del giudizio e delle sue possibilità diventa *origine speculativa* delle stesse categorie[126]. Così il pensiero kantiano della connessione di giudizio e categorie viene ripreso da Hegel in senso autenticamente filosofico, viene cioè sviluppato nuovamente a partire da una problematica indipendente. Ma la connessione tra giudizio (λόγος) e categorie è così quella stessa che è già sempre stata viva sin dall'antichità e che balza agli occhi quando prestiamo attenzione al fatto che *la* forma fondamentale del λέγειν del λόγος è il κατηγορεῖν.

Per Kant l'intelletto diventa dunque, nella *Critica della ragion pura*, specialmente nella seconda edizione, non solo ciò che determina il determinabile dato nell'intuizione, non solo il determinante in un senso funzionale all'intuizione, ma il determinante nella modalità dell'elemento che domina nella conoscenza. Ma la conoscenza è la conoscenza di ciò che è semplicemente presente [*Vorhanden*], della natura, delle cose, del molteplice del singolo che ci si mostra nel suo esserci generale. Ma per Hegel è proprio compito dell'interpretazione speculativa della coscienza sviluppare *a partire* dal Questo l'essenza della cosalità, e viceversa la cosalità della percezione *a* oggetto dell'intelletto, dell'intelletto che pensa la cosa come sostanza e causalità ed azione reciproca, come rapporto. Titolo per il *rapporto* è l'espressione '*forza*'.

Comprendiamo così, a partire dal contesto storico del problema della *Fenomenologia dello spirito*, il titolo della terza parte: *Forza e intelletto*.

c) Conoscenza finita ed assoluta — *Fenomeno e mondo sovrasensibile*.

Il titolo della terza parte contiene ancora i seguenti sottotitoli: 'fenomeno' e 'mondo sovrasensibile'. Ne deduciamo facilmente un'ulteriore relazione con Kant, con la sua distinzione tra

[126] Cfr. *infra*, p. 173 ss.

fenomeno e cosa in sé (l'oggetto intellegibile, l'intellegibile come concetto opposto al sensibile, 'relativo ai sensi' ['*Sinnlichen*']). Ma senza dubbio i concetti kantiani, anche qui, non si lasciano facilmente trasporre nei termini hegeliani corrispondenti, ma queste espressioni hegeliane devono essere sviluppate *a partire* dal problema del concetto kantiano. D'altra parte anche i termini kantiani 'fenomeno' e 'cosa in sé' non sono ovvi, ma necessitano di un'interpretazione a partire dal problema guida della *Critica della ragion pura*, e cioè la domanda portante della metafisica. Si rimanda qui a quanto detto nel mio libro su Kant. Presuppongo dunque la comprensione di quanto vi ho scritto, e cito solo un punto: la distinzione fra fenomeno e cosa in sé è radicata in quella tra conoscenza finita e infinita (assoluta). Se dunque Hegel fa cenno, nel titolo della terza parte della sezione A, a questa distinzione tra fenomeno e mondo sovrasensibile, vuole con ciò indicare che, con l'interpretazione speculativa dell'oggetto dell'intelletto in quanto forza, si opera simultaneamente il passo dal sapere relativo finito al regno dell'assoluto; si compie la prima manifestazione della *ragione*, vale a dire appunto dell'assoluto. O, come Hegel nota alla fine dell'intera sezione A, che tratta della coscienza: «Questa cortina [il concetto di 'fenomeno' inteso ingenuamente] è dunque caduta [cioè proprio davanti all'assoluto]»[127]. Non si tratta con ciò certo di stare a guardare a bocca aperta l'assoluto come fosse su un palcoscenico, bensì del punto a partire dal quale soltanto comincia la comprensione speculativa.

La fenomenologia dello spirito come coscienza, il rivelarsi della verità della coscienza nell'intelletto in quanto intelletto, ha dunque per Hegel un significato centrale in senso storico-effettuale: 1. nel senso del confronto con l'unilaterale filosofia dell'intelletto e della riflessione, che resta impigliata nella finitezza — quella cioè del *logos* e dell'intelletto — e rispetto alla quale bisogna portare l'intelletto alla ragione, cioè concepirlo in modo assoluto; 2. nel senso della preparazione della fondazione esplicita della posizione assoluta dell'idealismo.

Mentre la prima parte del titolo — *forza e intelletto* — indica semplicemente la terza figura della coscienza rispetto a ciò che in essa viene saputo, e rispetto alla modalità del sapere, la seconda

[127] II, 129 (*FS*, 139).

parte del titolo —*fenomeno e mondo sensibile*— porta ad espressione come, per il fatto che ha come oggetto il fenomeno, l'intelletto vada appunto aldilà del mondo sensibile, del mondo del sensibile. Ciò non sta a dire soltanto che l'intelletto, in quanto modalità della coscienza, toglie la *certezza sensibile* in quanto modalità immediata della coscienza, ma essenzialmente di più. La sensibilità è difatti, in quanto sapere del Questo, anche tuttavia — pure se tolta — nella cosa in quanto oggetto della percezione e altrettanto nell'oggetto dell'intelletto. Ovunque vi sia ancora coscienza, ove il saputo sia per il sapere *un* (non *il suo*) altro, c'è sensibilità. Il carattere di sensibilità pervade tutt'e tre le modalità della coscienza, e proprio perciò esse hanno una sola essenza: il sapere relativo. Se nell'intelletto il passaggio oltre la sensibilità solleva nel soprasensibile, così l'intelletto, togliendo in sé certezza sensibile e percezione, è allo stesso tempo *la* modalità della coscienza che si leva così aldisopra di se stessa, o meglio: questo sollevarsi aldisopra diviene *manifesto* attraverso e nella storia del superamento [*Aufhebung*] della coscienza, ma ancora non viene compiuto propriamente tramite il sapere stesso.

Il ruolo centrale segnalato or ora dei concetti di 'fenomeno' e di 'mondo sovrasensibile', e la loro connessione con il problema dell'intelletto, giustifica che ci si dedichi ancora brevemente alla loro definizione — prima dell'interpretazione tematica della terza parte di A. Ciò può avvenire ora rendendone conto solo esteriormente. Prendiamo le mosse dall'interpretazione ingenua, ancora corrente ai tempi di Kant e Hegel, della distinzione tra mondo sensibile e mondo sovrasensibile, cui Kant conferì, tramite la sua *Critica della ragion pura*, una impronta determinata, ed invero metafisica, pur senza ulteriormente elevarla direttamente a problema. Anche la critica di Hegel a Kant partecipa nel suo orientamento di questa interpretazione volgare.

Secondo questa, le cose, quali ce le rappresentiamo, sono fenomeni, una sequenza, per così dire, di cose semplicemente presenti. Nello stesso modo in cui ce le rappresentiamo, ci rappresentiamo il sovrasensibile, e questo è semplicemente presente dietro i fenomeni. Che questi recessi non siano accessibili al nostro rappresentare sensibile, significa che l'accessibilità viene pensata come un rappresentare che sia sostanzialmente dello stesso carattere del rappresentare delle cose sensibili, con la sola differenza che si spinge ancora più in là e quindi giunge

dietro le cose sensibili. I fenomeni sono dunque l'esteriorità semplicemente presente, nel cui interno qualcos'altro è ancora semplicemente presente. Nel riferirsi a questa rappresentazione volgare, Hegel parla in più modi, ed in certo senso con intenzione terminologica, di *interno*, ove l'interno ha inoltre senz'altro ancora un certo riferimento [*Orientierung*] consapevole all'interno nel senso dell'interiorità del soggetto. Non discuteremo qui ulteriormente su come questa concezione volgare non corrisponda a quella kantiana.

Ma se dunque Hegel ascrive alla coscienza questo tipo di concezione del rapporto tra fenomeno e cosa in sé e così in certo modo anche Kant, egli giunge poi allo stesso tempo, nella sua critica speculativa, a connessioni che, seppure non coincidono con le effettive intenzioni kantiane, rendono però loro giustizia. Hegel sottolinea a ragione che non esistono fenomeni per sé — o qualcosa che per sé possa essere chiamato fenomeno; fenomeno, considerato *in quanto* fenomeno, è il manifestarsi *di un altro in quanto esso stesso*. Nella misura in cui ciò che si manifesta è ciò-che-si-mostra dapprima e immediatamente, esso, di conseguenza, in quanto questo ciò-che-si-mostra, mostra, nella sua maniera, ciò che si manifesta. Il fenomeno — ciò che appare *qua* aspetto [*Anblick*] che affiora — è, in quanto ciò che mostra, cioè un altro, contemporaneamente e propriamente quest'altro. Ciò che si manifesta in quanto ciò-che-si-mostra, che mostra altro, è l'immediato, e, in quanto un che che mostra l'altro, allo stesso tempo un che che media. Così, d'altra parte, il concetto di fenomeno entra nella caratterizzazione specificamente speculativa dell'oggettualità del sapere in generale. Ma anche così non abbiamo ancora compreso *un* carattere fondamentale del concetto hegeliano di fenomeno, che, solo, mostra come Hegel metta in connessione questo concetto, in quanto quello di un essere, con il suo concetto speculativo dell'essere in generale.

Ciò che si manifesta, è riferito, in quanto ciò che media, a ciò che si deve ritrovare. Ma ciò che si deve ritrovare, preso speculativamente, è sempre la cosa più alta, la verità autentica. Perciò Hegel, se prende il fenomeno *in quanto* fenomeno, deve necessariamente intendere ciò che questo deve mostrare, il mondo sovrasensibile, come il suo *vero*, in cui il fenomeno viene tolto. Da ciò risulta tutto il resto, e ciò che è decisivo per l'interpretazione hegeliana del concetto di fenomeno: il feno-

meno in quanto ciò che si manifesta non è solo *ciò-che-si-mostra*, ma mostrarsi è *affiorare*; manifestarsi significa: comparire, presentarsi e non manifestarsi: mancare [*wegbleiben*]. Manifestarsi significa dunque nel complesso: *affiorare e sparire*. Si coglie così lo specifico *carattere di mobilità* del fenomeno. Il fenomeno è così considerato nel suo specifico carattere *dialettico*, e si qualifica così come concetto speculativo fondamentale, il cui significato si esprime nel fatto che già lo si trova nel titolo dell'opera: fenomeno [*Erscheinung, Phänomen*], fenomenologia. Manifestarsi significa quindi: affiorare *per* sparire di nuovo; sparire per fare *in ciò* posto ad un altro, ad un che di più alto: il sì ed il no nel passaggio — cui già si è fatto riferimento nella determinazione del concetto del fenomeno nel contesto della chiarificazione del titolo "fenomenologia"[128].

La concezione di Kant è dunque: se e poiché ciò che *noi* esperiamo è fenomeno, l'oggetto della *nostra* conoscenza è *mero* fenomeno. Hegel dice all'inverso: proprio se ciò che ci è inizialmente accessibile è fenomeno, il nostro vero oggetto dev'essere il sovrasensibile. Se si pone il carattere fenomenico dell'oggettualità della coscienza, allora la conoscibilità delle cose in sé, del mondo sovrasensibile, è appunto dimostrata fondamentalmente. E così va intesa, nel titolo, la connessione di "fenomeno" e "mondo sovrasensibile". Si dice con essa: entrambi non sono un che di distinto, ma la medesima cosa, la medesima cosa in senso speculativo. «L'ultrasensibile è dunque *apparenza* [*Erscheinung*] come *apparenza*»[129].

Ma sarebbe fondamentalmente errato equiparare questa tesi di Hegel sulla conoscibilità della cosa in sé, con quella conoscibilità o inconoscibilità del sovrasensibile che l'intelletto comune ha in mente, come se Hegel sostenesse un semplice immediato andar oltre del rappresentare attraverso il fenomeno, come se questo fosse una cortina, fino a ciò che è occultato nello sfondo. Il carattere fenomenico del fenomeno va piuttosto preliminarmente ed esclusivamente concepito *in senso dialettico-speculativo come medio che media*. Ci imbattiamo qui in una nuova caratteristica del "*medio*". Di un medio, μέσον, si parla già nella teoria antica del λόγος come συλλογισμός (conclusione). Riflet-

[128] Cfr. *supra*, p. 55 ss.
[129] II, 111 (*FS*, 121).

tendo su questa connessione Hegel concepisce l'essenza del fenomeno *qua* medio, mediare come allo stesso tempo μέσον di una conclusione, dove *conclusione* non è da intendere nel senso logico-formale di una mera deduzione di proposizioni, ma nel senso speculativo del *racchiudere insieme* in una superiore unità, come sintesi di tesi ed antitesi. La conclusione [*Schluß*] è ciò che propriamente chiude [*Schließende*], vale a dire racchiude insieme, per così dire, due terminazioni, in modo tale che il medio conduca da un estremo all'altro. Ed invero esse debbono venir racchiuse insieme, cioè concepite veritieramente nel loro riferimento reciproco, nella loro coappartenenza in quanto lo stesso, l'intelletto da un lato e la cosa in sé dall'altro.

Il fenomeno come ciò che racchiude insieme è dunque l'elemento connettivo principale e di mediazione nell'*intelletto* in quanto una modalità del *sapere*, il quale, nella *Fenomenologia dello spirito*, è sempre «il nostro oggetto [assolvente]». «*Nostro oggetto* è ormai il sillogismo che ha a suoi estremi l'interno delle cose e l'intelletto, e a suo medio l'apparenza; ma il movimento di questo sillogismo dà l'ulteriore determinazione di ciò che l'intelletto, attraverso il medio, riesce a scorgere nell'interno, e fornisce l'esperienza che l'intelletto fa di questo collegamento sillogistico»[130]. E conformemente: «Elevata sopra la percezione, la coscienza si presenta conclusa con l'ultrasensibile attraverso il medio dell'apparenza, mediante il quale essa guarda in quello sfondo»[131].

Indichiamo ancora una volta una duplicità: 1. lo scorgere l'interno, cioè la cosa in sé, non è un immediato andare dietro il fenomeno, quasi a dire per una vera e propria porta di servizio che conduca direttamente nell'interno, ma sempre soltanto e proprio *attraverso il fenomeno come medio*. Fenomeno dev'essere concepito *in quanto* fenomeno, in quanto medio. Perciò 2. questo attraversare è possibile solo ove il medio sia comprensibile in quanto tale, in quanto mediazione: ma questa è lo stesso sapere assoluto. *Solo la conoscenza assoluta conosce le cose in sé*.

In questa convinzione, Hegel e Kant sono concordi, con l'unica differenza che Hegel assume il sapere assoluto in quanto *nostro* sapere possibile, mentre Kant nega la possibilità di un

[130] II, 110 (*FS*, 119).
[131] II, 129 (*FS*, 139).

sapere ontico teoretico dell'assoluto per l'uomo. Il sapere assoluto che Hegel assume non va equiparato peraltro ad un sapere teoretico inteso nel senso corrente; egli si avvicina pertanto a Kant, il quale anche concede all'uomo la conoscenza dell'assoluto per quanto riguarda le intenzioni e le prospettive pratiche. (È superfluo discutere ulteriormente sul fatto che Hegel, quando parla del fenomeno come medio di una conclusione, non pensa di affermare che la nostra conoscenza delle cose in sé sia una "conclusione" con l'aiuto della quale dall'esterno *concludiamo* all'interno e a ciò che sta dietro. Questo tipo di conclusione, cui ancora oggi si ricorre spesso come precondizione dell'accessibilità delle cose in sé, è la più esteriore modalità finita del sapere, che viene compiuta nel peggior senso della finitezza, e non corrisponde per nulla alla modalità conoscitiva adeguata dell'assoluto. Un esempio: dal salire del fumo da un camino, concludo che in quella casa c'è del fuoco. Col che è ancora da vedere se si tratti in generale di una conclusione nel senso in cui per lo più la si assume).

La cosa in sé è per Hegel in verità accessibile, ma solo se facciamo sul serio con il sapere assoluto. Ma se la cosa in sé è oggetto del sapere *assoluto*, allora questo oggetto non può più essere *ob*-ietto [*Gegen*-stand], non più ciò che, a partire da se stesso, sta *di fronte* al sapere assoluto come *estraneo, altro*. Questo sapere sarebbe così non assoluto. Non padroneggerebbe per niente il suo saputo, ma in quel modo relativo che si è prima illustrato. Quando la cosa in sé è un saputo e suscettibile d'esser tale in senso assoluto, allora essa perde il suo carattere di *ob*-ietto, cioè diviene veritieramente *in sé*, dotata della qualità di essere sé [*Sichaftes*], dotata della qualità di essere per sé [*Fürsichhaftes*], cioè tale da determinarsi in quanto appartenente ad un se stesso, da sapere se stessa in quanto essa stessa. Ciò che noi conosciamo come cosa in sé sapendo in modo assoluto, siamo *noi stessi*, ma sempre in quanto coloro che sanno in modo assolvente. Ciò che è saputo assolutamente può essere solo tale da far sorgere il sapere nella modalità del sapere [*wissenderweise*] e da stare nel sapere solo in quanto *ciò che così sorge* [*Enstehendes*]; non un oggetto [*Gegenstand*], bensì — come ho detto altrove[132] — uno *stato sorgivo* [*Entstand*]. Il correlato di sapere

[132] M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, a cura di V. Verra. Bari, 1981, p. 38.

dell'assolvenza è lo stato sorgivo; o meglio: non è più correlato perché non più relativo — il sapere assoluto è concepire-*sé*, «concetto». Quel qualcosa che facciamo sorgere in tale sapere non è un *ob*-ietto relativo [*Gegen-stand*], ma un assoluto stato sorgivo [*Ent-stand*], che sta nella storia del sapere assoluto solo nel suo sorgere ed in quanto suo sorgere. Quel che è passibile d'essere saputo assolutamente non può mai essere oggetto, ma è solo in quanto stato sorgivo, in quanto tale che sta nel sorgere tramite il sapere stesso. Noi stessi in quanto sappiamo assolutamente portiamo nello stare la cosa in sé. Ciò che in essa conosciamo è *del nostro spirito*.

Affinché dunque il sovrasensibile venga visto bisogna che noi stessi andiamo là, noi stessi in quanto coloro che sanno in modo assolvente. Noi stessi dobbiamo andar là non solo affinché venga davvero varcata la soglia del sovrasensibile, affinché il vedere venga portato ad attuazione in verità, cioè in modo assoluto, ma affinché là dove noi dunque guardiamo sapendo *sia* in generale *qualcosa*, qualcosa di noi stessi in quanto coloro che sanno assolutamente; perché solo così *è* ciò che è passibile d'essere saputo assolutamente — se bisogna che la cosa in sé sia tale. In questo senso Hegel sottolinea, alla fine dell'intera sezione A che tratta della coscienza: «è chiaro allora che dietro la cosiddetta cortina che dovrebbe occultare l'interno, non c'è niente da vedere, a meno che *noi stessi* non ci rechiamo là dietro, e perché si vegga, e perché la dietro ci sia qualcosa che possa esser veduto»[133]. Se con questo «noi» si intende semplicemente il pronome che indica i lettori che si sono appena imbattuti nell'opera, nella piena sanità del proprio intelletto umano, tutto diventa allora singolarmente incomprensibile. Risulta invece chiaro come sia decisivo riflettere, già dalla prima frase dell'opera e sempre di nuovo, su questo «noi», sul suo significato ed il suo ruolo[134].

Nell'esperienza speculativa sull'essenza dell'intelletto, risulta che il suo vero oggetto è la cosa in sé; ma dunque qualcosa del se stesso dell'autocoscienza [*vom Selbst des Selbstbewußtseins*]. Ma poiché l'intelletto si comporta come *coscienza* — e solo così può comportarsi — e non *è* autocoscienza, non è in grado di ricono-

[133] II, 130 (*FS*, I, 139).
[134] Cfr. *supra*, p. 73 ss.

scere se stesso nel suo vero oggetto. Esso riconosce sì la cosa *in sé*, *è* così riferito all'esser-sé [*Sichheit*], ma non è in grado di concepirlo *in quanto* ipseità [*Selbstheit*]. Dice dunque Hegel: «Quindi *noi* abbiamo anzitutto da occupare il suo posto, e dobbiamo essere il concetto il quale va formando ciò che si contiene nel risultato; soltanto in questo oggetto completamente formato che si offre alla coscienza come un essente, questa diventa coscienza concettiva» [135].

Già all'inizio della *Fenomenologia dello spirito*, come sappiamo, Hegel afferma: "noi" dobbiamo subentrare al posto del sapere immediato, della coscienza, dacché il relativo non l'abbandonerebbe mai da se stesso; è ad esso proprio il persistere nel posto che occupa. Ma ora Hegel non ripete semplicemente: dobbiamo subentrare al posto dell'intelletto (*qua* sapere relativo), ma aggiunge: «ancora in primo luogo», col che allude al momento in cui il sapere stesso sarà andato così avanti da sapere se stesso, ed invero assolutamente. Allora "noi" diventiamo superflui. Ma ciò non esprime altro se non che è scomparsa la distinzione tra un sapere che non si sa ancora assolutamente, ma che pure in fondo è assoluto, e coloro che sanno in modo assolvente, in quanto, col raggiungere il sapere che sa se stesso in modo assoluto, vive già per se stessa la posizione dell'assolvenza.

Con ciò la prospettiva di questo brano, così decisivo per l'intera opera, potrebbe già essere stata resa nei tratti fondamentali. Questa sezione è la esposizione sistematica e la fondazione del passaggio della metafisica dalla base e dalla posizione kantiana della domanda, in quella dell'idealismo tedesco, del passaggio dalla finitezza della coscienza, all'infinità dello spirito; dal punto di vista del problema particolare dell'intelletto: del passaggio dalla determinazione *negativa* della cosa in sé a quella *positiva*.

Bisogna ora, per reperire i passi più importanti, accompagnare il movimento con cui l'intelletto, nel suo riferimento di sapere al suo oggetto — proveniente dalla percezione — toglie questa insieme con la certezza sensibile in esso racchiusa, per così togliere e superare se stesso, e così la coscienza come intero, nella verità della coscienza, che è nel suo fondamento *autocoscienza*.

[135] II, 101 (*FS*, I, 109).

a) La forza e il gioco delle forze; l'essere-per-sé nell'essere-per-altro

Bisogna ora accompagnare il movimento dell'intelletto. Cosa intendiamo con accompagnare? Non si intende l'osservazione dei processi come a dire di una grezza attività dell'intelletto rispetto ad un oggetto quasi come un "intuìto", bensì il perseguire, che comprende in modo assolvente, le reciprocità e molteplicità degli interni rapporti d'essenza tra questa modalità della coscienza, che Hegel chiama intelletto, e l'*essenza* del suo saputo, e viceversa. "Dialettica dell'intelletto", dunque? Certo: ma cosa vuol dire? Dialettica: la sequenza triadica di tesi, antitesi e sintesi — dobbiamo applicarla ora all'intelletto? Ma in che modo? Cos'è l'intelletto, e quale il suo rapporto con il suo saputo?

La "dialettica" è certo una bella cosa. Ma "*la* dialettica" non si dà mai come una macina che stia già lì perché vi si possa buttar dentro qualsiasi cosa, o il cui ingranaggio si possa ritoccare a proprio gusto e a misura del proprio bisogno. La dialettica sta nella *cosa stessa* e coincide con essa così come la assunse Hegel, come la cosa della filosofia. In parole povere: non ci si può entusiasmare per la dialettica e adoperarsi per una rinascita della filosofia di Hegel, e allo stesso tempo mettere in un cantuccio, con un occhiolino ed un sorriso compassionevole, il suo cristianesimo, la sua cristologia e la sua dottrina della trinità. Così tutto l'hegelismo diventa un mendace vociare, e lo stesso Hegel una figura risibile. Nel caso presente: non è che noi abbiamo per tema l'intelletto in quanto da chissà dove e chissà cosa sappiamo dell'intelletto, per poi sospingere in tutte le direzioni queste proprietà sapute l'una contro l'altra nella dialettica; ma invece: cosa sia l'intelletto, è già determinato preliminarmente nell'assunto assolvente, e viene reso visibile *attraverso* la dialettica.

Per Hegel — lo mostra ogni pagina della *Fenomenologia dello spirito* — *l'intero* del sapere sta ad anticipare la costruzione assolvente, che ha ricevuto il suo impulso autentico dalla storia interna del problema portante della metafisica. Ma, all'interno di questa costruzione, bisogna dispiegare le modalità del sapere, ciascuna a partire dal suo *proprio* contenuto effettuale. E così

vedremo che qui la percezione non viene mediata all'intelletto così alla leggera, solo perché ne scaturisca qualcosa d'altro, ma ci si fa invece incontro l'effettivo lavoro d'una reale chiarificazione assolvente dell'essenza dell'intelletto. Se anche non sapessimo, come sappiamo dai manoscritti di Jena, come spesso poche concise frasi della *Fenomenologia dello spirito* hanno alla loro base ricerche amplissime e penetranti — se anche non lo sapessimo, ce lo annuncerebbe la ricchezza dei rimandi che vi si esprime.

L'intelletto, che dev'essere ora tema, s'è già annunciato nell'essenza assolvente della percezione come ciò contro cui il percepire costantemente recalcitra, nella misura in cui esso non si dedica effettivamente a porre insieme le determinazioni essenziali del suo oggetto. L'oggetto della percezione è la cosa [*Ding*]. La cosa in quanto tale è una cosa dalle molte proprietà. La cosalità [*Dingheit*] della cosa è la quiddità del singolo questo, l'universale. Questo universale, la cosalità, ha, come suoi momenti essenziali: l'Anche delle molte proprietà e l'Uno dell'unità dell'oggetto indipendente, che chiamiamo appunto cosa. L'Anche e l'Uno vengono messi reciprocamente in campo l'uno contro l'altro nella percezione, privilegiati unilateralmente, nonostante appartengano in egual misura all'essenza della percezione. L'uno dei momenti essenziali è l'universale, ma condizionato in ciò dall'altro. L'universalità non è incondizionata, l'insieme dei due momenti dell'oggetto — dell'Anche e dell'Uno — non è un'unità reale, tale da fondare e portare in sé la loro separatezza; ma i due momenti semplicemente si separano. Solo nell'unità veramente mediatrice dei momenti, nell'unità *interna* di questi stessi, l'universalità sarebbe la semplicità mediata incondizionata, l'universale in modo assoluto e dunque la verità dell'oggetto della coscienza.

Bisogna verificare se e in che misura l'oggetto dell'intelletto contiene questa *universalità incondizionata*. Il riferimento dei momenti all'unità in quanto *interna*, in quanto un tornare-in-sé dei momenti in questa unità, significa che si trova qui una "riflessione" [*Reflexion*]. Ma questa riflessione è, per l'intelletto in quanto modalità della coscienza, presente dapprima solo a mo' di oggetto. L'intelletto s'imbatte nell'interno, ma questo deve rimanere per lui *vuoto*. L'intelletto non sa *se stesso* come ciò che nel suo oggetto costituisce l'oggettualità, proprio questa univer-

salità incondizionata. Poiché anche l'intelletto è ancora una modalità della coscienza, e ha la sua verità — secondo il suo proprio senso del sapere — nell'oggetto, l'interrogazione sull'essenza dell'intelletto deve ricominciare come interrogazione sull'essenza e la verità del suo oggetto.

Anticipando, e allo stesso tempo da un punto di vista più esterno, storico, abbiamo spiegato, in occasione della chiarificazione del titolo della terza sezione, che l'oggetto dell'intelletto è la *forza*. Si solleva ora, quanto alla cosa, la questione: in che misura la forza ha una connessione con l'oggettualità della percezione, dunque con il non equilibrato separarsi dell'Anche e dell'Uno, ed invero una connessione tale che la forza costituisce allo stesso tempo la possibile unità di questo separarsi, in modo tale che questa unità sia un'unità incondizionata? Esiste un movimento tale che i momenti non vi si separino più affatto, ma si dispieghino trattenuti *in* un'unità, per tornare poi subito di nuovo dal dispiegamento all'unità? Un simile movimento sarebbe un reciproco trapassare. «Ma tale movimento è ciò che dicesi *forza*»[136].

La dimostrazione della tesi viene condotta nella seguente direzione, che io ora tratteggerò anticipandola in breve. Si tratta di nuovo di *costruire* l'oggetto dell'intelletto (la forza) partendo dalla rappresentazione volgare. Nella costruzione assolvente deve potersi vedere cosa è richiesto per la vera realtà [*Wirklichkeit*] dell'essenza assoluta della forza.

Hegel parte dalla rappresentazione generale immediata della forza. Ma non si tratta di dar prova di questa come rappresentazione, come rappresentata, ma di essa in quanto veridicamente reale nella *realtà effettuale* [*Wirklichkeit*] delle cose in sé. Ma se noi pensiamo la forza come reale in conformità con la sua essenza concettualmente predeterminata, allora siamo costretti a porre ogni volta due o più forze reali. Così però ricadiamo nella realtà dell'oggetto della percezione, nella pluralità di singole cose semplicemente presenti per se stesse. Solo che qui si vede che la pluralità delle due forze *qua* forze è possibile solo in quanto gioco delle forze. Il *gioco* tra le due è la realtà vera e propria delle due. Ma il gioco è *rapporto*, e il rapporto, come già spiega la Logica di Jena, è *universalità incondizionata*. È dunque la

[136] II, 102 (*FS*, I, 111).

forza che toglie il separarsi dei momenti nell'oggetto della percezione, ovverosia — ad una considerazione assolvente — neppure la consente. La separatezza si mostra solo alla percezione che non è ancora giunta all'intelletto. Considerata a partire dall'assolvenza — che non ha perduto l'intelletto, ma l'ha mantenuto nel sapere assoluto — la separatezza delle singole forze è solo l'unità dispiegata di un che di superiore. Ciò va ora illustrato più concretamente.

Cos'è una forza secondo il semplice concetto? Cosa intendiamo, quando ci rappresentiamo così immediatamente in generale una forza? Una forza ci si fa incontro nella sua *estrinsecazione*; estrinsecandosi essa, per così dire, si scompone nel molteplice di ciò che produce. È in questo che la ritroviamo inizialmente; qui ci accorgiamo di essa. Ma ci rappresentiamo la forza in senso proprio quando la prendiamo *per se stessa*, cioè come qualcosa di tornato indietro dalla sua possibile estrinsecazione, o meglio di in-sé-ricompresso. In questa ricompressione sta però allo stesso tempo un *esser-spinto-alla-estrinsecazione*, la tensione, ritorta su se stessa, d'un esser-pronti-allo-slancio. La forza è le due cose in una: ricompresso-essere-in-sé in quanto *spinta-alla-estrinsecazione*. Ed ancora: nell'estrinsecazione la forza è parimenti essere-in-se-stessa; perché solo così e finché è tale *essa* può estrinsecarsi.

Si annuncia così già l'interno nesso con quanto si è detto prima. L'estrinsecazione della forza corrisponde allo spiegamento nella pluralità dell'Anche nell'ambito oggettuale della percezione; l'esser-ricompresso-in-sé rispetto alla molteplicità degli effetti possibili, corrisponde all'essere-per-sé dell'Uno della cosa. Ma la forza è dunque *le due cose in una*: essa è talmente riflessa *in sé*, compressa in sé, che proprio perché tale spinge verso l'esterno, all'estrinsecazione, in cui essa è proprio *per l'altro*, su cui essa agisce e che risulta dal suo agire. Essa è essere-per-sé *e* essere-per-altro.

Ma così abbiamo innanzitutto sviluppato il concetto semplice di forza, e potrebbe apparire che la forza sia qualcosa per sé, un puro semplice, cosicché la distinzione che abbiamo ora formulato — tra essere-per-sé e essere-per-altro — sarebbe solo un che di rappresentato, dunque una distinzione applicata all'oggetto unicamente dal nostro rappresentare. In riferimento a ciò bisogna vedere — ed è questo il secondo passo che Hegel

compie — che la forza stessa, *nella sua effettualità* [*Wirklichkeit*], è questa distinzione dell'essere-ricompresso e dello spingere-in-fuori; cioè la sua estrinsecazione non le è contrapposta, né sta semplicemente accanto ad essa per comparire a tratti come sua realizzazione: così che la forza sarebbe solo il *possibile*, il non ancora esistente. La forza è piuttosto proprio ciò in cui, allo stesso tempo, l'essere-per-sé del ricompresso-in-sé, e l'essere-per-un-altro, cioè l'essere dell'altro stesso in quanto tale, hanno la propria consistenza. *Essa è il rapporto*, eguale a se stesso nella propria estrinsecazione. *Essa* è ciò che si è estrinsecato. Ciò che là compare come un altro su cui essa agisce e che per parte sua sembra quasi aver soltanto attirato fuori la forza alla estrinsecazione, questo, in quanto ciò che inquieta, stimola (sollecita), è esso stesso forza. Ne risulta così che, là dove c'è forza, dunque il rapporto di efficacia in quanto reale, là sono necessariamente *due forze*, ed invero come indipendenti. Avremmo dunque, proprio tramite il dispiegamento del concetto della forza — ed invero del concetto speculativo di forza — solo la stessa situazione di fatto che nella percezione, dove l'oggetto è frantumato in una molteplicità di cose indipendenti — "estremi sostantificati" (unilateralità) — con la sola differenza che queste cose sono ora dotate di forza. La caratterizzazione della cosa in quanto forza non opera allora ciò che dovrebbe operare. Non offre l'unità assoluta, giacente in se stessa, delle cose in sé, che si ricerca.

Ma le cose stanno poi semplicemente così, che dove il concetto della forza diventa reale ci sono necessariamente realmente due forze, una che è sollecitata e una che sollecita? Certo; ma se la forza è reale nell'effettualità di *due* forze, allora queste due indipendenti non sono semplicemente presenti nel medio dell'Anche, ma la loro realtà è proprio il movimento dell'una contro l'altra; si fanno sparire a vicenda, l'un l'altra reciprocamente, cioè come un che di indipendente; «sparire»: non inteso cosalmente in modo ingenuo, ma in senso speculativo; esse *restano* operanti l'una sull'altra, ma si fanno sparire l'un l'altra come fossero indipendenti. Bisogna ora prestare attenzione a questa realizzazione [*Realisierung*] della forza in forze, per vedere come proprio allora le forze non sono estremi che sussistano ciascuno per sé, come dice, con una plastica immagine, Hegel, «inviando reciprocamente nel punto mediale, in cui si toccano, soltanto una proprietà esteriore; ma ciò che esse sono,

lo sono soltanto in quel punto e in quel contatto»[137]. Il reale non sono le forze prese isolate come sostanze, ma il reale è il *gioco* delle forze. La verità della forza sta proprio in ciò, che essa, in quanto «estremo sostantificato», *perde* la sua effettualità. Ciò che noi ci siamo rappresentati come forza in modo sensibile-oggettuale, come ad esempio un esplosivo, quest'immediato è il *non-vero. Il vero è il gioco, il medio*, non gli estremi, — il medio che tiene gli estremi nel loro reciproco rapportarsi [*Verhalten*], il *rapporto* [*Verhältnis*]. Le forze non inviano ogni volta, ciascuna da se stessa, qualcosa nel medio che giace indifferente fra loro, ma vengono tenute [*verhalten*] proprio dal medio, così che solo in tal modo esse possono essere ciò che sono. Proprio nella sua effettualità la forza è ciò che l'intelletto già rappresentò nel suo concetto, il rapporto dell'essere-per-sé nell'essere-per-altro, cioè l'unità condizionante originaria dell'Uno *e* dell'Anche, e *in tal modo* la «verace essenza delle cose»[138]. Attraverso il medio del gioco delle forze vediamo dunque l'essenza della cosa[139], cioè solo in questa mediazione la coscienza giunge a ciò che le cose sono in sé, al *sovrasensibile*. E questa coscienza è l'*intelletto*.

b) Il fenomeno del gioco delle forze e l'unità della legge

Come si deve dunque comprendere positivamente, attraverso questo medio del gioco delle forze, l'essenza mediata della cosa? Cos'è dapprima quello stesso medio che media che abbiamo conosciuto come *gioco delle forze*? O ancora: qual è il rapporto dell'intelletto con l'interno, dunque tramite la mediazione? Cosa accade tramite questa mediazione? Come dispiega in ciò la sua essenza l'intelletto, il cui principio è che per esso l'unità in sé universale è il vero?

Come si è già menzionato più volte, in questa interpretazione speculativa dell'intelletto Hegel pensa a *quella* concezione dell'intelletto che determina la problematica della *Critica della ragion pura* di Kant. L'intelletto è la facoltà dei concetti, del giudicare, del rappresentare qualcosa in generale, cioè la facoltà delle regole; l'intelletto, il pensiero che si dispiega sempre come

[137] II, 107 (*FS*, I, 116).
[138] II, 108 (*FS*, I, 118).
[139] Cfr. II, 109 (*FS*, I, 119).

"io penso". Questo "io penso" è però io penso *unità*, o, come dice Kant: io penso sostanza, causalità, azione reciproca ecc. Io penso categorie, o meglio, categorialmente.

Le categorie sono rappresentazioni di unità alle quali si lega sin dall'inizio il collegare giudicante dell'intelletto. "Io penso" significa in sé: prendere in considerazione l'unità sotto la cui guida e regola si attua il collegare. Si indica così l'interna connessione di fatto tra giudizio e categoria, e si mostra il fondamento effettuale per il collegamento interno di giudizio e categoria, quali Kant li ha assunti nella *Critica della ragion pura*. Hegel è guidato da questo concetto dell'intelletto, solo che egli lo dispiega ora speculativamente. Io penso unità, unità che non è dipendente da un qualche concreto raccogliere, bensì unità apriori, ultima. Principio per l'intelletto è l'unità in sé universale; questa cioè costituisce l'oggettualità del suo oggetto.

Le questioni appena formulate fanno del sapere, che, in quanto intelletto, determina a sè il suo oggetto, un problema speculativo. La caratterizzazione speculativa dell'oggetto dell'intelletto in quanto forza è stata finora portata così oltre, che è divenuto evidente che il reale, che l'intelletto pensa nel suo sapere, non sono le singole forze, che «si incontrino solo nel contatto del loro vertice»[140], ma il reale è il medio di queste stesse: *il gioco delle forze*. Cosa comporta questo per la forza, che fu da principio grossolanamente assunta come agente isolato? La singola forza si dilegua nel gioco. L'essere della forza è il *dileguarsi*, il dileguarsi in quanto ciò per cui da principio si era spacciata; ciò che sembrava essere. L'*essere* della forza è in se stesso un *non-essere*, parvenza: la parvenza si dilegua, e in modo tale che qualcos'altro appaia, l'apparire è cioè *manifestarsi*.

È importante ricordare di nuovo che Hegel non prende l'essenza del fenomeno solo come mostrar-si, farsi-manifesto, manifestazione, ma il fenomeno è un *soltanto*-apparire e dileguarsi, nel fenomeno sta il momento della negatività che è connesso nel profondo con il carattere di mobilità del fenomeno. Ma questo significa: il fenomeno non è solo parvenza, bensì nel dileguarsi qualcosa appare. Ciò che appare però non è altro che ciò che si conserva nell'emergere e dileguarsi del sensibile, ciò che il fenomeno porta insieme in sé, l'interno, il *sovrasensibile*.

[140] II, 107 (*FS*, I, 116).

Dapprima abbiamo visto soltanto che il gioco delle forze, il manifestarsi, *non* è in sé. Il che implica di conseguenza una connotazione negativa dell'*in sé*, di ciò che resta interno, per il che sappiamo allo stesso tempo positivamente che questo interno diviene comprensibile solo nella mediazione: cioè in modo tale che il fenomeno stesso vada da se stesso in sé *in quanto fenomeno*. L'in-sé è ancora vuoto. E rimane vuoto fintanto che l'intelletto viene lasciato a se stesso. Esso non può più comprendersi a partire da se stesso. Ma bisogna cogliere la sua essenza speculativa, cioè *noi* dobbiamo subentrare al suo posto e già ci siamo. Tramite l'andare-in-se-stesso del fenomeno in quanto fenomeno, cioè tramite il togliere speculativo di questo stesso, si riempie l'interno vuoto, l'in-sé. Il sovrasensibile si determina positivamente, oltrepassando la sua prima caratterizzazione, secondo la quale nello stesso fenomeno sta un Non del sensibile.

Questo riempimento del sovrasensibile inizialmente vuoto si compie per l'intelletto, cui *noi* di nuovo facciamo fare la sua esperienza con se stesso, in due fasi. Hegel distingue così un primo sovransensibile da un secondo[141], o anche la prima verità dell'intelletto rispetto ad una seconda[142], oppure un aspetto del sovrasensibile rispetto ad un altro[143].

In conformità con tutto ciò che ora già comprendiamo, c'è da aspettarsi che questa distinzione di un primo sovrasensibile da un secondo non possa essere una grezza giustapposizione, ma che essi siano coordinati l'un l'altro speculativamente, che cioè si coappartengano dialetticamente. Il secondo sovrasensibile è difatti il capovolgimento del primo, e ciò *non* vuol dire di nuovo il contrario giustapposto, ma ciò che capovolge che nel capovolgere è siffatto che assume in sé l'altro e determina così se stesso in una modalità superiore.

Ci interroghiamo adesso sul primo *sovrasensibile*, dunque su ciò che inizialmente risulta se facciamo tornare in se stesso *il fenomeno in quanto fenomeno*, o, in altri termini: ci interroghiamo su ciò che il gioco delle forze rivela in modo assolvente, quando l'intelletto assume questo gioco *non immediatamente*, bensì lo prende in quanto intelletto. Ma il principio

[141] Cfr. II, 121 (*FS*, I, 131).
[142] Cfr. II, 114 (*FS*, I, 123).
[143] Cfr. II, 124 (*FS*, I, 133).

dell'intelletto quale Kant l'ha determinato — e questa determinazione per Hegel è decisiva — è l'*unità*. L'intelletto prende alla sua maniera il fenomeno — ciò che emerge molteplice e che di nuovo si dilegua — laddove semplifica e riconduce ad unità la sua molteplicità, il gioco delle forze. Questa semplificazione del molteplice come atteggiamento fondamentale dell'intelletto in riferimento al fenomeno avviene in quanto l'intelletto (secondo la *Critica del giudizio*) "pensa in base a leggi". Questo gioco delle forze trova la sua unitarietà nella legge. Ma il ricondurre il fenomeno a leggi, in quanto al fondamento del gioco e alla sua modalità, è lo *spiegare* [*Erklären*]. L'azione originaria dell'intelletto, la modalità del suo sapere, è lo spiegare, modalità del sapere nella quale l'oggetto saputo si rivela in quanto legge.

La costruzione speculativa che segue, del fenomeno come fenomeno, cioè del gioco delle forze, deve essere portata a termine da questo sapere assolvente dell'essenza dell'intelletto e quindi della coscienza in generale. Accade così che la *legge* e lo *spiegare* assumano un ruolo centrale. A partire da qui vediamo dunque già balenare la possibilità di una connessione, che dobbiamo aspettarci, se non abbiamo perso di vista troppo presto il problema portante.

Come vero oggetto della coscienza — già nella figura della certezza sensibile — ci si è fatto incontro l'universale, ed invero nella forma della semplicità mediata, che, nel singolo sensibile, può essere sia questo che quello, eppure non è né l'uno né l'altro. Fintanto che l'universalità, così come si mostrò nella percezione, ha di fronte a sé in questa discrezionalità la singola moltitudine (gli Anche), l'universale è condizionato tramite il singolo in quanto ciò che sta per sé [*eigenständig*]; così condizionata essa non è però la vera universalità *che media*, quella che è essa stessa il fondamento della singolarizzazione del singolo, cosicché i singoli sono solo nell'universale. Solo questa universalità è vera in senso assolvente. Se dunque nell'intelletto la verità della coscienza sta come la terza e più alta modalità della coscienza, allora l'oggetto dell'intelletto dev'essere il vero universale nel senso indicato. Risultò infine, alquanto grezzamente e piuttosto in senso storico, che l'universale, cioè l'unità cui mira l'intelletto, è la legge, e la questione sarà dunque se la legge nella sua essenza rappresenti questa universalità pura, incondizionata, che si ricerca.

La questione successiva resta come l'intelletto in generale arrivi alla legge, e come questa inizialmente si determini. È la stessa questione sotto un'altra forma: cosa rivela il gioco delle forze, se viene preso dall'intelletto conformemente al suo principio? Come viene tolto, tramite questo pensiero dell'intelletto, il fenomeno *in quanto fenomeno* nella sua verità? Hegel dice: «L'intelletto, che è nostro oggetto, si trova in una posizione tale per cui l'interno gli è divenuto soltanto come lo *in-sé* universale, non ancora riempito; il gioco delle forze ha [finora, cioè] appunto solo questo significato negativo: di non essere in sé; e ha solo questo significato positivo: di essere *l'atto del mediare* [*das Vermittelnde*], ma fuori dell'intelletto. Ma il suo rapporto con l'interno attraverso la mediazione è il suo movimento per mezzo del quale l'interno gli si riempirà»[144]. In una anticipazione del risultato, decisivo per l'*intero* della *Fenomenologia*, nella seguente interpretazione sarà dato particolare peso al risaltare dei singoli passi l'uno rispetto all'altro, e cioè all'articolazione della mobilità del movimento dialettico in cui noi, con Hegel in senso assolvente, lasciamo dispiegare l'intelletto nella direzione dell'in-finità.

Il gioco delle forze rivela la modalità secondo la quale le singole forze, in quanto tali, si muovono, sono cioè cause [*Ursachen*], e di conseguenza effetti, riferite ad effetti. Se una forza, che ci rappresentiamo inizialmente come ciò che è in sé ricompresso, teso in se stesso, agisce, allora essa *si* estrinseca. Ma l'estrinsecazione è contemporaneamente un agire *su altro*. L'altro in quanto agito viene così portato esso stesso ad una estrinsecazione. Questo secondo diviene così ciò che la prima forza era nell'estrinsecarsi; e viceversa, con l'estrinsecarsi della seconda, la prima forza viene allo stesso tempo di nuovo in sé ricompressa, diventa cioè ciò che la seconda era inizialmente. Il gioco delle forze è il loro comparire, una comparsa nella quale le forze in gioco si scambiano l'un l'altra le determinatezze che inizialmente presentavano. Questo immediato scambio reciproco, in cui scambievolmente l'una diviene ciò che l'altra era, rivela così *ciò che le forze sono* — vista a partire dal loro gioco. *Ciò* che esse vi sono, cioè la distinzione l'un l'altra costantemente sacrificata e resa, è anche, allo stesso tempo, *il modo in cui* esse sono.

[144] II, 112 (*FS*, I, 121).

Contenuto e forma coincidono, e, conformemente a questa coincidenza in *uno*, si staglia un che di unitario, in cui tutte le forze particolari costantemente si dileguano. Quest'uno, che costantemente pertiene scambievolmente ad ogni forza, cioè questo semplice che è universale, in cui il gioco delle forze torna secondo la sua essenza, è la legge: la modalità o il come dell'agire in quanto che cosa dell'agente. Il fenomeno, il gioco delle forze, trattiene *in* sé il dileguarsi, l'incostanza, ma in modo tale che, in questo non costante delle distinzioni scambievoli, ciò che è costante è presente come legge. Questo è dunque il costantemente eguale di fronte al costantemente diseguale. Ciò che si manifesta nel sensibile, nel fenomeno, l'eguale *aldisopra* del diseguale, è il *sovrasensibile*; l'interno delle cose, ciò che determina la loro estrinsecazione, il loro scambievole qui e là, è « un *quieto regno di leggi* » [145].

Si è così ottenuto il primo sovrasensibile. Ma questo universale quieto, statico, può essere considerato soltanto la prima verità dell'intelletto, non quella definitiva. Poiché *a questo* universale, la legge così compresa, sta *di fronte* di nuovo lo scambio assoluto, il gioco delle forze, e condiziona dunque ciò che resta in quanto un altro. La legge è solo allora l'universale incondizionato, quando essa stessa, in sé, contiene a partire da se stessa lo scambio assoluto. Oppure, se si considera la stessa cosa sotto un altro aspetto, dal punto di vista del fenomeno: il fenomeno in quanto ciò che scambia trattiene dalla sua parte qualcosa che la legge non ha; esso tiene per sé il principio del mutamento. La legge ha dunque, se considerata speculativamente, una mancanza, ed in quanto è questo manchevole non può ancora essere chiamata l'incondizionato. E d'altra parte il fenomeno resta l'immagine speculare del sovrasensibile, non è il fenomeno del sovrasensibile, non è dunque ancora questo stesso. Hegel gioca qui sempre consapevolmente con il doppio significato del genitivo; fenomeno del sovrasensibile — *genetivus objectivus*, dunque il fenomeno è un altro rispetto a ciò che in esso si manifesta. Questo fenomeno del sovrasensibile deve però diventare ora fenomeno *del* sovrasensibile nel senso del *genetivus subjectivus*: il sovrasensibile si manifesta. Questo stesso fenomeno è solo qualcosa che appartiene al sovrasensibile ed è solo con esso e in esso.

Perché la legge, così come l'abbiamo finora definita, non può

[145] II, 114 (*FS*, I, 123).

dunque assumere in sé il fenomeno in quanto tale? Perché finora la legge, *condizionata dai fenomeni*, è riferita di volta in volta solo ad una determinata molteplicità di questi; cioè la stessa legge è ogni volta soltanto una singola legge tra altre. Secondo la definizione della legge finora prospettata, sono dapprima presenti molte leggi in modo indeterminato. Una pluralità di leggi è però, alla luce propria dell'intelletto che pensa in base a leggi, *contro* il suo principio, e dunque una mancanza, perché il principio dell'intelletto è l'unità. L'intelletto deve di conseguenza far coincidere la pluralità delle leggi in uno. Quest'uno però è Uno, e non i molti, di nuovo solo in virtù di un mero tralasciare le determinatezze dei molti — per esempio l'attrazione universale, la 'attrazione' (che in Kant come nella filosofia della natura di Schelling gioca un grosso ruolo, come Hegel naturalmente ha presente) come quella legge che determina tanto la caduta dei corpi in rapporto alla terra, quanto anche, allo stesso tempo, il movimento della terra stessa nel contesto dei corpi celesti.

Con questa legge universale si è ottenuto il concetto della legge come dell'⟨elemento⟩ unitario universale. Eppure questo «concetto di legge va... *oltre la legge* in quanto tale»[146], si volge contro di essa. La legge di gravità, ciò che la gravità ha in sé, trae la sua necessità solo dalla gravità stessa, cioè dalla forza. La forza — certo ora non più presa nell'immediatezza sensibile, come presente in quanto uno tra altri, bensì come ciò che si dispiega, nella legge in quanto legge, solo nei differenziati che la legge in quanto tale regola. E così proprio là dove sembrava che si trovasse il vero universale, la legge universale, ci imbattiamo in una duplicità: la forza (la gravità) stessa e la legge che la forza ha in sé. La forza è dunque di nuovo l'indifferente *contro* la legge. Così anche in questo modo non si è ancora ottenuta la semplice universalità incondizionata. Ed evidentemente non la si può ottenere per la via ora perseguita, se riflettiamo sul fatto che l'intelletto poté giungere ad una legge universale solo col tralasciare altro. Ma questa è la caratteristica unilateralità dell'astrazione, dalla quale scaturì un eguale il più universale, la legge più universale, ma in modo tale che i molti diseguali si pongono dall'altro lato. L'uno unifica i molti, ma in modo tale che i molti vengono per così dire porti all'uno in quanto l'altro

[146] II, 115 (*FS*, I, 124).

dal quale esso è condizionato. La necessità dell'unificazione è comprensibile a partire dal principio dell'intelletto, ma non è così per la necessità di ciò che si deve unificare in quanto tale. Sussiste dunque un'*indifferenza* che Hegel cerca di chiarire per un altro verso, cioè attraverso il rimando all'essenza del *movimento*, a partire dal pensiero della legge come legge del movimento.

Movimento in generale è — se noi vediamo di nuovo in modo immediato —, codeterminato tramite spazio e tempo, un pensiero che Hegel ha sviluppato speculativamente nei manoscritti di Jena, nella sua filosofia della natura — un corso di lezioni che, è assai chiaro, per grandi tratti non è altro che una parafrasi speculativa della fisica aristotelica. Questa peculiare codeterminazione del movimento tramite spazio e tempo la esprime già Aristotele quando dice che per comprendere il λόγος della κίνησις è necessario insieme avvalersi del λόγος del luogo, del vuoto, del tempo (προσχήσασθαι... τῷ λόγῳ... τόπου καὶ κενοῦ καὶ χρόνου)[147]. Nella considerazione speculativa dell'essenza del movimento — nella filosofia della natura di Jena — il movimento viene messo in stretta connessione con il sistema dell'etere, e questo ancora con quello del sole; non nel senso della fisica odierna per così dire priva di natura: bensì nel concetto hegeliano dell'etere risuona quel significato fondamentale che anche Hölderlin ha presente quando parla di etere. Questa discussione culmina nella dimostrazione di come l'essenza del movimento richieda, in se stessa e a partire da se stessa, spazio e tempo; il che implica anche che lo spazio trapassi nel tempo e viceversa. L'intero contesto è volto a mostrare che in questa appartenenza di spazio e tempo all'essenza del movimento si mostra l'essenza dell'infinito. A mera esplicazione di ciò che qui, nella *Fenomenologia*, viene detto, riporto alcune frasi della filosofia della natura di Jena, che vi possano almeno indicare approssimativamente in quale direzione proceda la considerazione: «Spazio e tempo sono l'opposto dell'infinito e dell'eguale-a-se-stesso nella natura come loro idea, o essa stessa nella determinatezza dell'assoluta eguaglianza-con-se-stessa. La realtà dello spazio e del tempo, o la loro riflessione in se stessi in quanto separati, è essa stessa l'espressione della totalità dei

[147] ARISTOTELE, *Fisica* G 1, 200b 19 ss.

momenti; ma ciò che in essi è così separato resta immediatamente nella determinatezza del semplice. Il diverso è posto in modo tale che esso non avrebbe affatto per sé, indifferentemente, semplicemente una determinatezza essenziale per la quale negherebbe la sua relazione al suo contrapposto e sarebbe per sé; bensì questa relazione resta l'essenza dei due; essi non si parano l'uno davanti all'altro come sostanze, ma la loro determinatezza è in quanto tale immediatamente l'universale, e non un che di contrapposto all'universale; dunque immediatamente non come qualcosa che toglie se stesso, bensì posto come qualcosa che è stato tolto, come un ideale»[148].

A questo pensiero fondamentale corrisponde la breve menzione del movimento insieme con le determinazioni dello spazio e del tempo nella discussione sull'oggetto dell'intelletto nella *Fenomenologia.* Nella legge del movimento si assume che il movimento si riparte in tempo e spazio, viene cioè determinato a partire dalla velocità e dalla distanza. Questa partizione è propria del movimento in se stesso; le stesse parti, però — spazio e tempo — sono, se considerate nell'immediatezza, tanto indipendenti e contrapposte quanto, insieme, indifferenti nei confronti del movimento. La necessità della partizione sta nel movimento, ma non è ancora posta — sempre ad una considerazione immediata — la necessità delle *parti* l'una per l'altra, che esse scaturiscano insieme da un Uno. Il movimento non è la *distinzione in se stessa*; esso non è che l'unità che si riparte, ed in modo tale da far scaturire le parti da sé solo per trattenerle, con ciò stesso, contemporaneamente in sé.

Fintanto che l'oggetto dell'intelletto non è posto in sé in quanto la distinzione, non si è ottenuto il propriamente vero, l'universale in modo incondizionato. L'oggetto dell'intelletto era stato posto inizialmente come la forza che pure si dissolveva nel gioco delle forze. Ora, occupandoci di ciò che il gioco delle forze si rivela essere, ci siamo imbattuti nella legge. Nel tentativo di concepirla come legge in generale, ci siamo imbattuti di nuovo nella forza, ed in essa, ora, invero, come fondamento della legge. La forza, come la legge, si sono mostrate *oggetto* dell'intelletto; la questione è dunque come l'intelletto comprenda ora il fatto che

[148] G.W.F. HEGEL, *Jenenser Logik. Metaphysik und Naturphilosophie*, Ed. Lasson, pp. 202-203.

esso concepisce la forza come fondamento della legge. Quale modalità del sapere mostra di essere nel fare ciò? Anticipando, dicemmo che si tratta dello "*spiegare*". Cosa significa? Viene enunciata una legge, per esempio la legge dell'elettricità del fulmine, e questa legge viene distinta dalla forza, dall'elettricità stessa. Ma la forza stessa è conformata proprio come la legge stessa; la distinzione, che qui viene fatta nel contenuto, viene in sostanza di nuovo annullata. Il movimento dello spiegare è pura tautologia[149] ed in quanto tale scambio assoluto. Esso è in se stesso il contrario di se stesso. Viene posta una distinzione: la forza è ricondotta alla legge, la legge alla forza, e contemporaneamente si dice che non c'è distinzione.

Finora abbiamo incontrato lo scambio assoluto solo nel fenomeno, e non nell'interno dell'oggetto dell'intelletto, nella legge. Ora, ad ogni modo, si mostra ancora che lo scambio assoluto è anche nell'intelletto stesso. La forza però, in quanto fondamento della legge, è il suo concetto. Ma il concetto è concetto dell'intelletto. Così lo scambio, che è nell'intelletto, giunge alla cosa stessa di questo, nell'interno, cioè, secondo quando detto prima, alla legge. Questa è stata finora il 'di-fronte' che resta costantemente eguale rispetto al fenomeno in quanto il gioco incostante. Questo eguale diviene però ora diseguale, e cioè il diseguale di se stesso, la forza. Ma il diseguale, il fenomeno, diviene in quanto legge non eguale a esso stesso, cioè ad esso eguale.

Se si fa un confronto con ciò che la prima verità dell'intelletto risultava essere, tutto, ora, risulta capovolto: il diseguale, il fenomeno, è eguale; l'eguale, la legge, è non-eguale (scambio). Ma questo capovolgimento non dev'essere compreso nel senso che anche il capovolto — la legge in quanto il diseguale-a-sé e il fenomeno in quanto l'eguale-a-sé — sarebbe presente anche in quanto l'irrigidimento del differenziato. Il capovolgimento [*Verkehrung*] non è un volgersi altrove [*Abkehrung*], ma si estende, in quanto capovolgimento del primo sovrasensibile, su questo, e lo assume in sé. Il mondo capovolto è questo stesso e il suo contrapposto in una unità.

Ma quest'unità che si differenzia ed è a sé, nella distinzione,

[149] Sulla tautologia dello spiegare cfr. G.W.F. HEGEL, *Jenenser Logik. Metaphysik und Naturphilosophie*, ed. Lasson, p. 47 ss, p. 58 ss. (*LMJ*, 49 ss, 58 ss).

il non-differenziato, è la distinzione in sé, la distinzione interna, cioè *infinità*. «La natura semplice della legge», la verità dell'oggetto dell'intelletto, «è l'infinità»[150]. Questa infinità è l'*universale incondizionato*. L'universale è però già, per il rappresentare comune, il concetto. L'infinità nominata è il *concetto assoluto*, cioè quell'universale che non è più relativo al singolo presente sotto di lui, bensì l'universale che *è* in sé il differenziato nella sua distinzione, e cioè insieme unità. Di questo, del concetto assoluto, Hegel dice: esso è «l'essenza semplice della vita, l'anima del mondo»[151], *noi* possiamo dire: *l'essenza dell'essere*.

L'infinità coincide con ciò che Hegel chiama l'inquietudine assoluta, e si può ora ammettere che questa infinità «è invero l'anima di tutto ciò che finora è stato»[152]. Ma non poteva affiorare liberamente perché nelle prime modalità della coscienza non solo l'oggetto era in generale l'altro del sapere, ma perché quest'altro veniva inizialmente inteso e preso in quanto ciò per cui si offre immediatamente, e può e deve offrirsi, inizialmente, fintanto che si evita di pensare la contraddizione. Ma se la distinzione in sé, cioè l'opposizione, viene pensata in se stessa, ciò significa allora pensare la contraddizione[153].

c) L'infinità dell'io; lo spirito come λόγος, io, Dio e ὄν

Per valutare l'interpretazione dell'essenza dell'intelletto, bisogna prestare attenzione al fatto che l'intelletto non può, a partire da se stesso, comprendere l'infinità in quanto tale. L'intelletto s'imbatte soltanto nell'infinità e si scontra con essa, ma non s'imbatte in essa in quanto tale. Il concetto di essa è solo per noi, cioè accessibile in modo assolvente. L'intelletto mostra solo che la coscienza è, per così dire, alle prese con l'infinità, senza comprenderla in quanto tale, e può comprenderla solo in una nuova figura della coscienza, e cioè in modo tale che la coscienza viene a sapere propriamente ciò che la distinzione interna in sé è in se stessa. Ciò accade in modo tale che diviene

[150] II, 125 (*FS*, I, 134).
[151] II, 126 (*FS*, I, 135).
[152] II, 127 (*FS*, I, 137).
[153] Cfr. II, 124 (*FS*, I, 134).

consapevole alla coscienza l'*io* che si differenzia da se stesso, e che sa così di non essere differenziato da se stesso. La coscienza sa, in modo conforme alla coscienza, della distinzione interna, in quanto è coscienza dell'io e del sé, cioè è autocoscienza — o, per esprimerlo con la formulazione di Fichte, ma un Fichte inteso ora in base alla posizione hegeliana della domanda: in quanto l'io dice "io" pone se stesso come io; io=io. Io "eguale" io è però proprio la distinzione che dev'essere fatta solo per essere in sostanza nulla. In quanto questa distinzione interna è dell'io, l'io pone se stesso, si differenzia allo stesso tempo dal non-io. Più esattamente: l'io pone in quanto io la non-iità, cioè l'io comprende, comprendendosi in quanto io, la non-iità in generale, e dunque la possibilità dell'oggettualità in generale. Con ciò si è aperto per l'io in quanto io un ambito per l'incontro con questo o quell'ente che sia non-io.

Questa connessione, che ho esposto facendo riferimento, per la sua formulazione, a Fichte, non mostra altro che — per usare un'espressione di Husserl — la fondazione "ego-logica" del fatto che e di come la coscienza della cosa e della cosalità e oggettualità è possibile solo come autocoscienza, ed invero in modo tale che questa autocoscienza non rappresenta soltanto una condizione che vi appartiene, ma è la verità della coscienza, cioè delle sue tre figure ora ripercorse, nell'unità della mediazione.

Nello stesso contesto in cui si mostra in modo assolvente che cosa sia propriamente oggetto dell'intelletto — l'infinità — se esso comprende la forza in quanto tale, e gli è dato da comprenderla in modo assolvente, proprio là, dove questa si mostra, nella sua eguaglianza e diseguaglianza con la legge in quanto la verità del fenomeno, là anche l'intelletto, in quanto verità della percezione, viene spinto oltre se stesso. Nella misura in cui esso, in quanto verità della coscienza, continua a cercare il suo vero nell'oggetto, ma allo stesso tempo, preso in modo assolvente, viene spinto aldilà, ciò può significare soltanto: la coscienza in quanto tale deve diventare un altro, non può più restare soltanto coscienza. L'*interno della cosa* in cui l'intelletto penetra è l'interno dell'interno vero e proprio, dell'*interiorità del sé*. Solo perché l'interno della cosa è in sostanza lo stesso che l'interno del sé, l'intelletto si trova costantemente appagato nel suo spiegare. Nella opinione di fare con il suo spiegare qualcosa d'altro, «di fatto» esso s'intrattiene solo con se stesso e gode di sé [154].

[154] Cfr. II, 128 (*FS*, I, 137).

L'oggettualità dell'oggetto della coscienza si è dissolta nella universalità incondizionata, cioè nella distinzione interna. Questa però è solo in quanto "io". Quando l'oggettualità dell'oggetto — e con ciò questo stesso — perde il proprio apparente stare-per-sé [*Eigenständigkeit*], non resta altro, alla coscienza, in cui possa perdersi astrattamente come in un altro ed estraneo. Non solo il *relativo* è ora abbandonato, lasciato indietro e a se stesso, cosicché la coscienza si ritira in se stessa, ma nell'intera storia della fenomenologia dello spirito fino a questo punto — cioè la dialettica della coscienza — viene eliminata la *possibilità della relatività*. L'apparenza del relativo si è dissolta nella verità del primo assoluto in sé semplice, l'*infinito*.

Allo stesso tempo si fa evidente un tratto decisivo: l'essere determina se stesso *logicamente*, ma in modo tale che il logico si dimostra in quanto l'*egologico*. Vediamo dispiegarsi lentamente questa determinazione egologica dell'essere a partire dal principio cartesiano, fino a quando, attraverso Kant e Fichte, essa trova la sua più ampia ed esplicita fondazione assolvente nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Proprio in essa si raccolgono lentamente in unità i decisivi principi orientativi e le direzioni problematiche della questione dell'essere della filosofia occidentale. L'interrogazione sull'ὄν è, a partire dall'impostazione antica, onto-logica, ma è già allo stesso tempo come emerge in Platone e Aristotele, anche se non vi è ancora adeguatamente dispiegata a livello concettuale, onto-teo-logica. La direzione problematica diviene insieme, a partire da Cartesio, ego-logica, col che l'ego non solo è centrale per il *logos*, ma è altrettanto codeterminante per il dispiegamento del concetto di θεός, il che d'altra parte si è già preparato nella teologia cristiana. La questione dell'essere nel suo complesso è onto-teo-ego-logica. È a questo proposito importante che noi menzioniamo sempre il "logico". L'espressione pregnante di questi rapporti nella loro configurazione originaria e fondazione conclusa sta nel fatto che per Hegel l'assoluto — cioè ciò che è veramente, la verità — è lo *spirito*. Lo spirito è sapere, λόγος; lo spirito è io, ego; lo spirito è Dio, θεός; e lo spirito è realtà effettuale [*Wirklichkeit*], l'ente *tout court*, ὄν.

Solo considerando nel suo insieme la problematica hegeliana a partire dalla totalità della filosofia occidentale, e non meramente dall'esterno, quanto piuttosto nel senso dell'intimo conver-

gere delle prospettive sull'interrogazione sull'essere che si determinano vicendevolmente, solo allora si ha la base per comprendere realmente Hegel. Questa interna motivazione della posizione hegeliana come compimento della filosofia occidentale va elaborata ed innanzitutto colta nei passaggi decisivi della storia della fenomenologia stessa.

In modo nascosto a se stessa, la coscienza è autocoscienza. L'esposizione assolvente del sapere non giunge dunque ad un estraneo, altro, ma all'inverso, essa ha ripreso il sapere in un primo, decisivo movimento, dalla sua estraniazione nell'oggetto — l'ha cioè ripreso *sapendo*, in quanto possiamo ottenere l'essenza del sapere assoluto solo nel modo del sapere.

Seconda parte

Autocoscienza

Autocoscienza

§ 12. *L'autocoscienza come la verità della coscienza*

a) «La verità della certezza di se stesso»

La prima sezione della *Fenomenologia dello spirito* aveva per titolo: *A. Coscienza.* Facciamo bene attenzione: questo titolo non viene ulteriormente determinato. Vediamo di contro: *B. Autocoscienza. La verità della certezza di se stesso.* Ed anche: *C. Ragione. Certezza e verità della ragione.* Non è un caso. In A non abbiamo ancora in generale nessuna verità, e dunque non ne può esser fatto cenno. E all'interno di A non abbiamo alcuna verità, perché la verità è costruita preliminarmente sull'intero in quanto verità del sapere assoluto. In A il *sapere* non è ancora affatto il vero, ma solo l'*oggetto* in quanto l'altro estraneo del sapere, ed invero in modo tale, che nel senso del sapere l'oggetto non è inizialmente neppure saputo come l'altro del sapere, perché questo, sapendo conformemente al proprio senso, ha dimenticato e solamente perso *sé* nell'oggetto. Si raggiunge la verità *del sapere*, cioè il sapere in quanto il vero, solo dove il sapere stesso diviene oggetto per *esso*, dove il sapere è tale per esso, dove la certezza non è più sensibile, bensì «*certezza di se stesso*». Certezza vuol dire qui, lo si ricordi, non l'intellezione della sicurezza di un sapere, oppure certezza in quanto certezza-dell'io nel senso del *fondamentum absolutum inconcussum* di Cartesio, ma il sapere stesso nella forma unitaria del come del sapere e del che cosa del saputo. Solo dove il sapere, la certezza, sa *se stesso* sussiste in generale la *possibilità* di verità, in quanto la verità viene preliminarmente intesa in senso assolvente. Perciò verità e certezza non vengono giustapposte, bisogna invece parlare di «verità *della* certezza di se stesso».

Di conseguenza, nella forza e sicurezza priva di precedenti della costruzione dell'intera opera, non è alcunché di esteriore

ciò su cui richiamiamo l'attenzione, quando accenniamo al fatto che A non ha alcun titolo più preciso in riferimento al tema, ma solo B lo possiede. In questa interna coesione e nel senso della misura per ciò che di volta in volta è più opportuno, per ciò che viene richiesto di volta in volta in ogni sua parte dall'opera come intero: in ciò si rivela il vero rigore proprio del filosofo — un rigore rispetto al quale ogni cosiddetto rigore delle scienze resta una condotta casuale, limitata, con prospettive ed ideali dalla portata sempre troppo angusta. La rinuncia a questi ideali conduce dunque sempre ad un'intima rovina del filosofare, tanto più dacché questi ideali ripresentano l'equivoca forma del concetto di scienza del diciannovesimo secolo.

Se riflettiamo sulle parole che Hegel scrive nell'introduzione a B, questa "piccolezza" nella distinzione dei titoli di A e B diviene però illuminante sulla loro portata, e si rivela allo stesso tempo come Hegel avesse in proposito delle idee assai chiare: «Con l'autocoscienza noi siamo entrati nel nativo regno della verità»[155]. Hegel usa spesso l'espressione "nativo" [*einheimisch*]; soprattutto in un contesto decisivo della *Prefazione*[156]. Egli parla lì del «concetto», che è «la verità prosperata a sua forma nativa», la forma in cui il sapere è giunto assolutamente a se stesso. Il concetto è l'assoluto autoconcepirsi della ragione nella storia tolta delle figure essenziali del sapere; il concetto — non nel senso della logica tradizionale, come la semplice rappresentazione di qualcosa in generale, ma in quanto sapere assoluto.

Solo con l'autocoscienza, la verità è propriamente a casa, sul suo fondamento e terreno. Nella sfera della coscienza invece essa è nell'estraneo [*Fremde*], cioè estraniata [*entfremdet*] a se stessa e senza terreno. Come mostrò l'interpretazione della percezione, la verità assoluta, in cui si deve pensare la contraddizione realmente, è per la coscienza il sorprendente [*Befremdliche*], contro cui essa si difende e cui cerca di sfuggire.

Ma noi qui dobbiamo far attenzione ancora a dell'altro. L'autocoscienza, considerata in senso assolvente, è il medio tra coscienza e ragione, che, sviluppato in quanto spirito, è il vero assoluto. L'autocoscienza è il *medio* [*Mitte*] per mezzo del quale lo spirito è ritrovato [*ermittelt*] nella storia delle esperienze che il sapere fa

[155] II, 132 (*FS*, I, 144).
[156] II, 56 (*FS*, I, 59).

con se stesso. In quanto tale medio che media, che, togliendo se stesso, si media oltre [*übermittelt*] nello spirito in quanto verità assoluta, — in quanto questo medio che media, l'autocoscienza indica non solo la direzione della *provenienza* [*Herkunft*] dalla coscienza, ma contemporaneamente la direzione dell'*advenire* [*Zukunft*] che *sopravviene* [*zukommt*] in quanto spirito. (Questo sopravvenire lo assumiamo volutamente in un doppio significato: a) nel significato di "appartenere": all'autocoscienza sopraavviene lo spirito, le appartiene come suo vero; b) nel significato di "stare pervenendo a qualcosa, non essere ancora a disposizione, solo prepararsi"). Non appena dunque viene sviluppata l'essenza assoluta dell'autocoscienza, deve mostrarsi in essa lo spirito.

Hegel dà dunque, nell'introduzione a B, uno schizzo della fenomenologia dell'autocoscienza in quanto tale, nel cui stadio finale, che certo è ancora passaggio, «per noi è già presente il concetto *di spirito*»[157]. Hegel conclude questo sguardo preliminare all'essenza speculativa dell'autocoscienza con la significativa affermazione: «Soltanto nell'autocoscienza come concetto dello spirito, la coscienza raggiunge il suo punto di volta: qui essa, movendo dalla variopinta parvenza dell'al di qua sensibile e dalla vuota notte dell'al di là ultrasensibile, si inoltra nel giorno spirituale della presenzialità»[158]. Ogni parola qui abbisognerebbe di un'interpretazione: questa però ha concretamente luogo già nell'opera stessa e innanzitutto in B.

La storia assolvente dell'autocoscienza fa sì che lo spirito si manifesti. L'autocoscienza però, dal canto suo, è divenuta attraverso la storia assoluta della coscienza. In questa storia *noi*, coloro che sanno in modo assolvente, abbiamo giocato un ruolo peculiare. Dovemmo comparire costantemente al posto della coscienza e portarla così innanzi, perché essa, lasciata a se stessa, si distoglie subito dall'autocoscienza, dalla distinzione interna e dall'infinito. Quanto più autenticamente il sapere si dispiega a sapere assoluto, tanto più *noi* perdiamo il ruolo del farne le veci. Non che ne veniamo visibilmente esclusi; ma all'inverso, vi veniamo inclusi sempre più originariamente e più pienamente, come coloro i quali portano a compimento la storia della coscienza stessa. Quanto più la coscienza e il sapere tornano in se

[157] II, 139 (*FS*, I, 152).
[158] II, 139 s (*FS*, I, 152).

stessi, nel sapere assoluto, dalla loro estraniazione, tanto più autenticamente diventano ciò che noi stessi siamo sin dall'inizio; il sapere assoluto, cioè, venuto a se stesso in modo assolvente, subentra al *nostro posto, esso* riempie dunque autenticamente il nostro posto, e non v'è poi null'altro di cui noi, a partire da noi stessi, potremmo o dovremmo farci rappresentanti. Noi stessi, i "noi", siamo portati alla nostra vera ipseità. Il ruolo, che fu nostro sin dall'inizio della *Fenomenologia dello spirito*, si è ora, esaurito dopo aver dovuto più volte cambiare, nel corso della storia della fenomenologia.

Il primo cambiamento si compie ora nel passaggio dalla coscienza all'autocoscienza. Il vero e proprio «punto di volta» sta però là dove l'autocoscienza si concepisce *come spirito*. Dopo questa svolta, l'opera si muove per così dire in una propria chiarezza, che si genera costantemente da se stessa, e perde, d'ora in poi, tutte le maggiori difficoltà filosofiche, in quanto il sapere è ora in sé, chiarito nella sua essenza assoluta, è ancora soltanto presso se stesso.

b) Il significato del passaggio dalla coscienza all'autocoscienza

L'essere [*Sein*] dell'oggetto è ora divenuto il Suo [*Seinige*] dell'autocoscienza. È dunque diventato verità ciò che già si era annunciato nell'interpretazione dell'opinare, cioè che l'opinare non è semplicemente perso nell'oggetto, ma comincia già a riprendere nel Suo ciò che coglie, pure se solo del tutto esteriormente.

Così, con l'interpretazione della verità dell'oggetto della coscienza, la stessa considerazione ha fatto ingresso nel regno nativo della verità, senza peraltro già percorrerlo in tutta la sua ampiezza. E l'attraversamento è possibile solo se già il primo passo in questo regno viene percorso nella piena chiarezza sulla sua peculiarità. In altri termini: è decisiva per tutto ciò che segue — tanto per la forma che per la pienezza del contenuto — la comprensione dell'essenza originariamente propria del passaggio della coscienza all'autocoscienza. È dunque implicito che questo passaggio non può essere rappresentato secondo l'uso dell'intelletto comune. Se ci si avvicina con le rappresentazioni proprie di questo al problema hegeliano, ne viene preclusa senza speranza

ogni comprensione; così come è destinata a rimanere inattingibile già la prima frase dell'opera e tutto quel che ancora si è detto sulla coscienza, fintanto che si assume che a Hegel stesse molto a cuore trasporre il nostro atteggiamento naturale verso le cose in uno filosofico, oppure proporre una teoria della conoscenza.

Così come il passo decisivo della nostra interpretazione di A consisteva nel far piazza pulita di questi pregiudizi e nel delineare cosa significhi che il sapere immediato è *nostro* oggetto; così bisogna ora compiere quel passo dell'interpretazione, non meno importante e ancora più difficile, attraverso il quale la fenomenologia dell'autocoscienza viene posta nella giusta luce. Tutto il resto è allora solo una esplicazione consequenziale, che deve tenere a che la strada intrapresa e l'orizzonte che essa si apre siano tenuti fino in fondo.

Per rendere innanzitutto comprensibile ciò che è originariamente proprio del passaggio hegeliano, cioè assolvente, dalla coscienza all'autocoscienza, vogliamo innanzitutto tener di fronte la rappresentazione volgare di questo passaggio. Con 'rappresentazione volgare' non intendiamo solo e preponderantemente la concezione prefilosofica, bensì proprio quella filosofica, che da tempo domina nella filosofia e che nel corso dell'800 ha acquisito nuovamente la supremazia proprio nella filosofia posthegeliana: e ciò sulla base del predominio del positivismo, che prende spirito ed esistenza [*Existenz*] come un che di semplicemente presente e li spiega tramite qualcosa di semplicemente presente. Il naturalismo, nel senso di una spiegazione biologica o persino meccanicistica dello spirito è solo una conseguenza del positivismo. Anche laddove il naturalismo è eliminato o neppure insorge, non sussiste alcuna garanzia di un superamento del positivismo. Al contrario, esso s'è propriamente diffuso solo nella forma di quella psicologia cui proprio Nietzsche soccombe. L'influsso del Nietzsche *interpretato psicologicamente* — un influsso che sta già all'origine — è *il* limite che preclude all'uomo odierno la conoscenza dell'essenza della filosofia, e che lo fa precipitare nella psicologizzazione di tutto lo spirituale.

A partire da una prospettiva odierna, cosiddetta "non pregiudicata", si potrebbe innanzitutto dire: il passaggio hegeliano all'autocoscienza è tanto circostanziato da essere artificioso. Un andirivieni dall'oggetto alla coscienza, in un reciproco mettere in gioco l'una modalità della coscienza contro l'altra, per

giungere infine alla tesi che l'intelletto ha la sua verità nell'autocoscienza — una tesi che, nonostante tutto l'impiego di distinzioni dialettiche e superamenti, non è neppure propriamente perspicua. Non bisogna allora contrapporre al procedere hegeliano l'esperienza chiara ed univoca, e soprattutto immediatamente rispondente alla realtà, che noi costantemente, nei nostri atti di coscienza e nelle nostre esperienze vissute, siamo riferiti a questi in quanto nostri propri, dunque appartenenti a noi stessi — un riferimento che dunque rivela al di là di ogni possibile equivoco che la nostra coscienza è contemporaneamente anche autocoscienza? Questa esperienza è così elementare che non poté sfuggire neanche alla filosofia, sin dal suo inizio; essa fu già oggetto dell'interesse di Aristotele, e il *reditus in se ipsum* è ora quasi un luogo comune di ogni interrogazione umana. Cartesio gli dà espressione nella sua asserzione che ogni *cogitare* è un *cogitare me cogitare*, laddove *cogitare* significa un atto della coscienza. Ogni coscienza di un oggetto è allo stesso tempo coscienza della coscienza dell'oggetto, dunque autocoscienza. In quest'ottica dunque il passaggio hegeliano non è solo circostanziato e artificioso, e dunque non perspicuo, ma misconosce anche la *peculiarità del carattere di autocoscienza della coscienza*, in quanto quel passaggio non rende giustizia all'*immediatezza* del sapere di questo riferimento. E ciò, nonostante sia emerso in modo sempre più chiaro e significativo nella storia della filosofia da Cartesio fino a Kant che ogni *perceptio* è allo stesso tempo *apperceptio*. Infatti si può concedere, o ad ogni modo discutere sul fatto che noi nell'osservazione e considerazione autocosciente riflettente dei nostri propri atti di coscienza, ci inganniamo di tanto, che le esperienze vissute nel carattere del fluire loro proprio non sono così passibili di una presa sicura come le cose intorno a noi. Ma ciò non contraddice il fatto fondamentale che alla coscienza delle cose fuori di noi s'accompagna sempre in noi una coscienza di accadimenti. Nella coscienza delle cose esterne noi sappiamo di questa coscienza stessa, e sappiamo persino del sapere di questa coscienza delle cose. Perciò bisogna ancora dire: Hegel, nel suo percorso, ha escluso sin dall'inizio dalla considerazione una essenziale proprietà della *cosa* [*Sache*] (cioè dell'autocoscienza), e non può ricuperarla attraverso una dialettica seppure così stratificata.

Facciamo bene a rammentarci di queste argomentazioni,

perché sono proprio quelle che immediatamente affiorano quando si parla di coscienza e autocoscienza e finanche del rapporto tra le due. Dobbiamo ora, nel porle in risalto rispetto a queste evidenti considerazioni, mettere in chiaro la peculiarità e l'intenzione fondamentale del passaggio hegeliano dalla coscienza all'autocoscienza.

Innanzitutto: Hegel non vuole affatto dimostrare che la nostra coscienza è *allo stesso tempo anche* autocoscienza, che entrambe ricorrono sempre insieme. Ma neppure contesterebbe in alcun modo che la coscienza sa immediatamente di se stessa, e che si trovi con ciò che nell'uomo quale si dà scorra un flusso coscienziale e un flusso temporale. Hegel non vuole dimostrare quello e non intende contestare questo, perché la sua problematica non si muove assolutamente in questa dimensione di "atteggiamento naturale". Hegel direbbe: tutta l'argomentazione prodotta, che possiamo rappresentarci esemplarmente nel "cogito sum" cartesiano, si muove nella sfera della *coscienza*, cioè il sé è in essa anche qualcosa che è connesso contemporaneamente alla coscienza degli oggetti e semplicemente presente e può essere da noi saputo in modo oggettuale. In un tale sapere della coscienza *qua* autocoscienza ci muoviamo ancora pienamente e ininterrottamente nell'ambito del relativo e dell'astratto. Questo non è un passaggio della coscienza in autocoscienza, ma un tirar fuori l'autocoscienza nell'ambito di ciò che è saputo solo immediatamente. Solo — così avrebbe a dire Hegel — una posizione del problema ed esposizione speculativa del rapporto tra coscienza e autocoscienza non sarebbe ancora concepita in modo radicale, se si volesse considerarla quasi a provare l'eterogeneità dell'autocoscienza, la sua *non-cosalità*, rispetto alla coscienza degli oggetti, e dunque rispetto agli oggetti e alle cose, come se si trattasse soltanto di tener lontana dal sé la cosalizzazione. Il compito è tutt'altro e di ben maggiore portata. Non si tratta né d'una dimostrazione dell'esser-assieme-semplicemente-presenti di coscienza e autocoscienza, né d'una prova dell'etereogeneità di entrambe, ma del *disvelamento del fatto che l'autocoscienza è la verità della coscienza.*

«La coscienza è autocoscienza». Questa frase deve essere intesa nel suo significato speculativo. Lo «è» non significa: negli atti di coscienza che si dirigono verso le cose è sempre presente anche un atto di riflessione che li accompagna, ma la frase «la

coscienza *è* autocoscienza» significa: *l'essenza* [*Wesen*] — nel senso dell'essenza assoluto-speculativa — della coscienza sta nell'autocoscienza. La coscienza si essenzia [*west*] in quanto autocoscienza. Ciò corrisponde alla proposizione di carattere generale: «La diversità è la medesimezza [*Selbigkeit*]». Un non-senso, per l'intelletto comune; diversità, essa è proprio l'esser-diverso e differenziato, non è affatto la medesimezza. Ma perlappunto! dice la filosofia: la diversità di due diversi è possibile in ciò che essa è, solo per il fatto che i diversi sono riferiti all'unità di un medesimo, in riferimento alla cui medesimezza soltanto la diversità può essere ciò che essa è nella sua essenza. «La diversità *è* medesimezza» — qui proprio dello «è» è il significato speculativo: «ha in... l'essenza», col che essenza, conformemente al concetto portante di essere in generale, è predeterminata speculativamente: onto-teo-ego-logicamente. La diversità ha la sua essenza nella medesimezza. E viceversa corrispondentemente: la medesimezza non significa la vuota uniformità di qualcosa con se stesso, ma: unità dei coappartenenti. Medesimezza è coappartenenza, cioè allo stesso tempo, in se stessa, diversità.

Il passaggio dalla coscienza all'autocoscienza è il ritorno nell'essenza della coscienza, che è essenzialmente autocoscienza e in quanto tale costituisce quel che dall'interno rende possibile la coscienza, ed invero in tutto quel che appartiene alla coscienza stessa. Perciò questo ritorno nell'essenza va portato a compimento con una contemporanea o preliminare esplicazione concreta delle strutture essenziali della coscienza stessa, affinché *da queste* e dai rapporti loro propri si faccia visibile il riferimento essenziale all'autocoscienza. Non si tratta dunque della banale asserzione che la coscienza non potrebbe compiersi senza che l'accompagni l'autocoscienza.

Se dunque la coscienza deve esser ricondotta, riguardo alla sua propria verità relativa, alla verità in quanto autocoscienza, allora si è con ciò preliminarmente acquisita, conformemente a tutta l'impostazione hegeliana, la base a partire dalla quale soltanto si può rendere comprensibile e fondare *perché* è e *deve* essere così ciò che qui si mette in campo come fatto sostanziale: *cogito=cogito me cogitare*. Se Hegel preliminarmente si tiene in questa dimensione del sé, allora il punto di partenza della sua impostazione non è nulla di meno che la trasformazione e la

riconfigurazione di un'intenzione fondamentale della problematica kantiana, che viene ad espressione nel fatto che l'unità sintetica originaria dell'appercezione trascendentale — l'« io penso » che deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni — viene compresa come condizione della possibilità di ogni oggettualità. Proprio perché Hegel è teso al superamento speculativo *assoluto* di questa posizione kantiana, doveva assumere anche la sua impostazione fondamentale, cioè porre alla base la coscienza e l'io nella sua trascendenza. Invero questa trascendenza esperisce tramite l'orientamento, già posto da Kant, sul rapporto di sapere (pensiero, intelletto, λόγος), un restringimento ed una esteriorizzazione peculiari, attraverso i quali d'altra parte diviene appunto possibile la loro assolutizzazione in Hegel e così contemporaneamente il loro dissolvimento.

Dobbiamo, come sempre, porci in modo critico nei confronti di ciò; è innanzitutto decisivo il fatto che, nell'interpretazione speculativa della coscienza, nel complesso delle sue figure e nell'interpretazione del suo passaggio all'autocoscienza, la coscienza viene preliminarmente posta e dispiegata in quanto *trascendentale*, nella sua trascendenza e solo in questa. Pur con tutte le sostanziali riserve critiche sulla modalità del superamento assolvente della finitezza della trascendenza, dobbiamo ammirare in positivo l'inaudita forza e sicurezza e pienezza con cui il filosofare si muove qui nella trascendenza stessa.

Il passaggio dalla coscienza all'autocoscienza non è dunque semplicemente il portare a compimento ripercorrendola l'autoriflessione quotidiana, ma è il ritorno assolvente dall'essenza della coscienza, posta trascendentalmente, nell'essenza dell'autocoscienza. Ma anche così non abbiamo centrato la peculiarità del problema hegeliano. Con l'interpretazione qui presentata di questo passaggio si potrebbe ancora dare l'impressione — specialmente ai lettori odierni — che si tratti non d'un rivolgersi ontico-percettivo della coscienza su se stessa, ma della via alla sfera essenziale delle esperienze vissute della coscienza pura come sfera dell'io puro. Ma non può trattarsi di nulla di simile, perché Hegel non vuole conseguire affatto la sfera di un'autocoscienza così intesa quale ultima e prima. *L'autocoscienza è solo un punto di passaggio*. Essa stessa è ancora un relativo all'interno dell'infinità che deve essere colta nella sua piena verità nel concetto. Col che è stabilito anche che l'autocoscienza non

rappresenta mai preliminarmente per Hegel un ambito di rapporti essenziali preesistenti, di esperienze vissute nel senso di un territorio di ricerca possibile, ma ne va della *realtà effettuale dello spirito*. In breve: non si tratta dell'essere-*cosciente-di-sé* [Selbst-*bewußt*-sein] in quanto ciò che è passibile d'esser saputo riflessivamente, ma dell'*essere*-cosciente-*di-sé* [*Selbst*-bewußt-*sein*] in quanto una realtà più alta rispetto all'essere degli oggetti semplicemente presenti per la coscienza. Si tratta di portare a comprensione assolvente l'*essere del sé*, l'esser-sé.

§ 13. *L'essere dell'autocoscienza*

a) Il conseguimento dell'essere-sé del sé nella sua indipendenza

L'essere del sé è certamente per Hegel — come la realtà dello spirito e dell'assoluto in generale — in primo luogo determinato tramite "coscienza" e "sapere", — una determinazione connessa con l'interpretazione dell'essere a partire dal λόγος. Con una definizione storica: il riorientarsi della filosofia moderna sulla coscienza a partire da Cartesio non è un nuovo cominciamento radicale rispetto all'antichità, ma è solo l'estensione ulteriore non compresa nei suoi motivi e nei suoi fini, e il trasporsi nel soggetto dell'approccio antico, naturalmente con la conseguenza che ora nel territorio del sé la domanda sul suo *essere* viene ancora maggiormente e definitivamente affossata da domande sulla coscienza e sul sapere. L'orientamento egologico dell'ontologico rimane dunque all'interno della tradizione, nella misura in cui l'ego è un "ego cogito", "io penso", "*io so*", "*io asserisco*". (Che per Cartesio le *cogitationes* non coincidano con gli atti di pensiero, ma che con ciò siano intesi *tutti* gli atti e gli atteggiamenti dell'io, anche quelli pratici ed emozionali, 1. nell'essenziale diventa del tutto non significativo per la sua fondazione della filosofia, 2. proprio questa denominazione di *tutti* gli atti come *cogitationes* dimostra che l'essere del sé in tutte le sue dimensioni è inteso in primo luogo a partire dal sapere).

Ma, nonostante anche Hegel intenda l'*ego* a partire dal *cogito*, l'*essere*-sé dall'esser-*cosciente*-di-sé [Selbst*bewußt*sein], se si vuole comprendere tutta la sezione sull'autocoscienza ed in

particolare la difficile introduzione[159], bisogna pure tener conto dell'impulso alla comprensione assolvente dell'*essere*-sé. Pure, questa *apre* soltanto l'ingresso a ciò che segue dell'intera opera, il cui interrogare assolvente non è poi più diretto all'oggettualità degli oggetti, ma all'essenza dello stato e dello stare del sé, l'*indipendenza* ⟨in quanto *stare-da-sé*⟩ [*Selbst-ständigkeit*]. L'uniformità formale degli sviluppi e passaggi dialettici avviluppa anche qui l'atteggiamento di fondo del filosofare hegeliano, ed evoca la perniciosa parvenza che si tratti di una presentazione solo espositiva di figure della coscienza, d'una comparsa di tipi del sapere. Ma si tratta in sostanza *della trasposizione del sapere nell'assoluto essere-posto di colui che sa su se stesso, d'una faticosa acquisizione* [*Erwirkung*] *della realtà effettuale* [*Wirklichkeit*], *in sé dischiusa, dello spirito.*

Se non si coglie in questo passaggio questa riformulazione di tutte le interrogazioni, non si comprende nulla di quest'opera. Ma se vi si riesce, allora subito si vede che ad es. tutta la critica di Kierkegaard a Hegel crolla su se stessa come infondata. Solo se si tiene bene in vista come problema portante l'indipendenza del sé, l'*essere-sé*, il passaggio da « A. Coscienza » a « B. Autocoscienza » perde la sua singolarità. In ogni altro caso essa permane. Soprattutto non possiamo trarci in inganno al punto da convincerci che questo passaggio sia ovvio, ad esempio chiamando in appello, come spesso si usa, il fatto che ora, dopo che in A è stata trattata la coscienza "teoretica", sia venuto il turno di quella "pratica".

Il passaggio risulta in realtà singolare già solo se facciamo attenzione ai nuovi titoli. Dopo la trattazione della sensibilità, della percezione, dell'intelletto, seguono capitoli che hanno per titolo: « Indipendenza e dipendenza dell'autocoscienza; signoria e servitù »; « Libertà dell'autocoscienza; stoicismo, scetticismo e la coscienza infelice ». Ma se badiamo a come in nessun luogo della *Fenomenologia dello spirito*, neppure nella sezione A che si è analizzata, ne vada di una « teoria della conoscenza », ma anche qui ne vada già unicamente della vera *effettualità* [*Wirklichkeit*] dello spirito, allora non possiamo stupirci che nel passaggio all'*essere*-sé ci imbattiamo in diverse figure della *libertà*. In conformità con la problematica kantiana, la libertà è

[159] II, 131-140 (*FS*, I, 143-152).

un tipo di causalità. Ma causalità è la determinazione di un ente riguardo al suo esserci, alla sua esistenza.

Se teniamo presente, sulla base di tutto ciò che si è ora detto in chiave provvisoria, la direzione fondamentale enunciata in B, non incorreremo neanche più nel pericolo di trascurare una centrale sezione nell'introduzione a B. Si tratta del brano II, 133-139[160], che non intraprende nulla di meno che *lo sviluppo di un nuovo concetto di essere*. Al contrario si deve desumere, da ciò che emerge di un simile brano, che se già solo a mo' di introduzione si fanno necessarie *simili* considerazioni, l'*intera* sezione dev'essere riposta su di un problema essenziale dell'essere. (Va qui osservato, in una considerazione terminologica, il corrispettivo di ciò che già accennammo a proposito dell'uso dell'espressione "concetto", per cui questo titolo viene impiegato a volte nel senso di "rappresentazione", a volte nel senso di "concetto" in senso tradizionale, ma a volte anche nel senso, recante il nuovo conio hegeliano, di "concetto assoluto". Così anche "essere" significa in primo luogo: il sostantivo indifferente dell'"è" neutrale *qua* copula; in secondo luogo: la designazione di un qualche ente *qua* reale, e in terzo luogo: in un significato ristretto, *l'oggettualità dell'oggetto della coscienza*).

In connessione con l'esposizione del nuovo concetto di essere, l'introduzione ci consente di gettare uno sguardo sull'essenza dell'autocoscienza quale essa è in sé e per sé. Si vede qui quanto poco si possa, per la chiarificazione di questa essenza, se ci si richiama alla riflessione. La riflessione vi è così scarsamente contemplata che l'essenza dell'autocoscienza viene costruita sul filo conduttore dell'*essere-per-un-altro*. Certo, il momento della riflessione — ed invero non nel senso del sapere e della coscienza, ma come modo di essere — non resta escluso. Al contrario, esso si fa valere in una forma più originaria. Il *presso-di*-sé [*Zu*-sich], che appartiene all'essere-in-sé del sé, il ritorno in sé come la verità, viene inteso come *desiderio* [*Begierde*], come la brama di se stesso del sé, tale che l'appagamento di questo desiderio si svolge sul cammino della coscienza degli oggetti e perciò non giunge al suo fine, bensì produce sempre soltanto nuovo desiderio. Si esprime così il fatto che il sé non è per esso semplicemente presente solo per venir colto nello sguardo riflettente, ma il sé

[160] *FS*, I, 144-152.

deve necessariamente *diventare* sé nel suo stesso essere. Solo che questi momenti dell'autocoscienza — l'essere-per-sé e l'essere -per-altro — non sono due determinazioni semplicemente presenti l'una accanto all'altra, ma si appartengono l'un l'altra secondo una modalità che, per quanto detto prima, potremmo esprimere così: la coscienza dell'oggetto non è — nel venire a se stessa della coscienza e diventare autocoscienza — tralasciata e abbandonata, ma tolta e insieme inclusa nel sapere della coscienza di essa stessa. Ciò implica che l'autocoscienza ha, secondo la sua essenza, un «duplice oggetto»[161], nel senso che 1. l'io pone se stesso come singolo rispetto ad altri singoli, e che 2. esso riprende in sé lo sdoppiamento e rivela in sé un riferimento all'assoluto stesso. Questo sdoppiamento è il fenomeno decisivo per la costruzione speculativa dell'autocoscienza, e invero questo sdoppiamento non solo nel suo aspetto più prossimo, nella misura in cui noi proveniamo dalla coscienza e dal suo oggetto, ma questo sdoppiamento considerato riguardo al problema portante dell'*indipendenza*.

Abbiamo precedentemente esposto in negativo per singoli gradi cosa sia proprio del passaggio dalla coscienza all'autocoscienza:

1. esso non è semplicemente il compimento [*Nachvollzug*] della percezione interna.

2. esso non è la prova dell'essere-semplicemente-presenti-insieme di coscienza ed autocoscienza.

3. esso non è la dimostrazione della non-cosalità dell'autocoscienza a differenza della cosalità degli oggetti della coscienza.

4. esso non è l'assicurazione della sfera di pure esperienze vissute come ambito della visione d'essenze.

5. esso non è la trasposizione della coscienza trascendentale nei suoi presupposti trascendentali in quanto autocoscienza nel senso dell'appercezione trascendentale kantiana.

Il passaggio è, in positivo: *il conseguimento dell'essere-sé del sé nella sua indipendenza*, e dunque s'acuisce e si fa per la prima volta esplicita la problematica più interna dell'intero movimento della fenomenologia, che non è altro che *il conseguimento che dischiude della realtà assoluta dello spirito*.

A questo significato centrale dello stadio del passaggio

[161] II, 133 (*FS*, I, 145).

corrisponde un capoverso nell'introduzione a B, che sviluppa il nuovo concetto di essere in riferimento alla possibilità dell'esposizione speculativa dell'indipendenza del sé. Dobbiamo ora estremizzare questo problema nel modo seguente, per potere così comprendere come bisogni trattarlo.

In A risultò che la verità non può trovarsi a casa propria nella coscienza perché là essa, conformemente alla più propria istanza di sapere della coscienza, dovrebbe essere nell'oggetto di questa, che resta, per il sapere, l'altro estraneo. La verità è universalità incondizionata, cioè distinzione *interna.* Quest'ultima *è* però come io. Nell'essere-io, l'eguaglianza-con-sé dell'essere-altro-da-sé ha il suo regno nativo. Questa tesi scaturisce dalla penetrazione speculativa della coscienza. Ma essa tradisce anche subito il pungolo di una nuova problematica. Difatti l'io — non è nel suo essere-io proprio il *singolo* in quanto distinto, e così solo autentico? Può mai un Questo cosale esser così singolarizzato come l'io, che, pure, nell'essere-io, cioè nel *sapere* sé in quanto io, porta a compimento la vera realizzazione, quella nel sapere, della singolarizzazione? Proprio se l'essere viene determinato tramite l'esser-saputo e si colloca, nella sua modalità, tanto più in alto quanto più autentico è il sapere, allora l'*essere-io* dev'essere il vero essere del *singolo singolarizzato*, dunque proprio il contrario di ciò che era risultato alla fine di A, dove l'interno è l'*universale.*

Possiamo riportare la nuova problematica che così insorge alle due domande che seguono, alle quali poniamo contemporaneamente accanto una risposta approssimativa: 1. In che modo soltanto l'io può essere la verità assoluta, se mai dev'esserlo? Risposta: solo se l'io singolo *qua* autocoscienza *è* in sé essenza assoluta. In relazione con questa risposta viene però fuori subito la 2. domanda: può in generale l'autocoscienza in quanto tale *essere* la verità assoluta, dispone cioè in sé di *quel sapere* che può sapere l'assoluto assolutamente per *essere* l'assoluto in tale sapere? Risposta: per l'autocoscienza esiste la distinzione interna, cioè l'assolutamente vero nel sapere, ma non ne viene a capo; proprio in quanto essa sa in *sé* l'assoluto, essa resta ad esso ancora l'altro, cioè il suo estremo.

L'assoluto resta per l'autocoscienza l'estremo. Sapendosi *così*, essa si sa in quanto il sapere che lotta essenzialmente per l'assoluto, ma in questo lottare si fa avanti nella lotta in un

costante soccombere. «La coscienza... dell'esistere e dell'operare è soltanto il dolore per questo esistere e per questo operare»[162]: il sapere del non venire a capo di ciò cui tende la sua essenza. L'autocoscienza è dunque, proprio là dove si dispiega nella sua propria essenzialità, infelice; *la coscienza infelice.* Essa non può considerare e concepire se stessa autenticamente in quanto ciò che così già comprenda in certo modo la sua propria verità, in quanto l'assoluto intrasmutabile che non trova sé, cioè la verità, né nell'obietto [*Objekt*], nell'oggetto [*Gegenstand*], né esclusivamente nel soggetto di questo oggetto, bensì in un sé superiore che sa sé come l'unità della prima autocoscienza e della coscienza dell'oggetto, in quanto spirito oppure — nella forma preliminare di questo — in quanto ragione. Se ciò accade, allora «è *un'autocoscienza per un'autocoscienza*; e soltanto così essa in effetti è; perché soltanto così divien per lei l'unità di se stessa nel suo esser-altro». «Così per noi è già presente il concetto *di spirito*»[163]. Perché «la ragione è la certezza della coscienza [cioè dell'autocoscienza] di essere ogni realtà»[164].

Il rapporto che abbiamo qui — pur con tutte le riserve e le limitazioni corrisponde a ciò che già si era annunciato nella percezione. Questa sta tra sensibilità e intelletto, e media tra i due così che li assume e testimonia già di quest'ultimo, anche se nella modalità negativa d'un difendersi da esso. Corrispondentemente l'autocoscienza (B.) sta, in una connessione superiore, nel medio tra A. Coscienza e C. Ragione. Essa assume in sé la coscienza in quanto verità di essa, ma in modo tale che allo stesso tempo testimonia per la ragione, anche se ancora solo di nuovo nella modalità, che, nel costante tentativo di impossessarsi di essa, ne sortisce in perenne disfatta ed in questo fallire giace infelicemente.

La coscienza infelice [*unglücklich*] non è né semplicemente priva di felicità [*glücklos*] né solo successivamente preda dell'infelicità [*verunglückt*], ma essa *non è ancora* felice — ma in modo tale da *sapere* della felicità proprio nel sapere la sua *infelicità.* Il sapere dell'infelicità non è un relativo, astratto appurare l'esser-semplicemente-presente d'una situazione fatale, ma il

[162] II, 160 (*FS*, I, 175).
[163] II, 139 (*FS*, I, 151-152).
[164] II, 175 (*FS*, I, 194).

rovello del sapere, la lacerazione nel non-poter-conseguire la felicità. Così in certo modo già anche, e appunto, nell'autocoscienza, il vero essere, l'assoluto perviene alla certezza.

b) Il nuovo concetto di essere di quel-che-sta-in-se-stesso, la vita; essere e tempo in Hegel - *Essere e tempo*

Il sapere infelice costituisce l'essere dell'autocoscienza. Come dunque nella costruzione della percezione si dovette già precorrere l'intelletto ed invero nella figura dell'illusione e di ciò che sta in essa, così ora la costruzione dell'autocoscienza necessita dell'anticipante determinazione dell'*essere assoluto*. Solo alla luce di essa gli stadi dell'autocoscienza si possono concepire in modo assolvente, e soprattutto si può determinare lo stadio finale, la coscienza infelice, nel suo essere speculativo. Più esplicitamente ed adeguatamente, si può dire che, solo a partire da questo essere autentico si dispiega appunto l'essere-sé nei suoi diversi stadi alla verità sua propria, allo *spirito* che è l'assoluto, e in modo tale che lo spirito è concetto.

Il luogo dell'introduzione in cui viene sviluppato, anticipatamente, il nuovo concetto di essere è II, 133-139[165]. Suddividiamo il brano in due parti: 1. p. 133[166] «L'oggetto, il quale...» - 137 «Giacché dalla prima immediata unità...»; 2. p. 137[167] «Ma quell'altra vita...» - 139[168] «Così per noi è già presente il concetto dello *spirito*...».

Abbiamo detto che si tratta della esposizione di un *nuovo concetto di essere*; ciò può significare soltanto che si tratta della comprensione dell'essere in un senso diverso da quello operante nello stadio finora trattato della *Fenomenologia*, ed invero nel senso che per Hegel adempie al significato di concetto assoluto di essere. Quanto alla cosa, questo concetto dell'essere è antico, e dev'essere antico, antico quanto la filosofia occidentale nelle sue due tappe principali, che contrassegnamo esteriormente con le coppie di nomi Parmenide/Eraclito - Platone/Aristotele. Il passo decisivo di Hegel consiste nel fatto che egli dispiega nel loro

[165] Cfr. *FS*, I, 145-152.
[166] *FS*, I, 145.
[167] *FS*, I, 149.
[168] *FS*, I, 152.

proprio contenuto essenziale i motivi fondamentali predeterminati dall'approccio antico — quello logico, quello egologico e quello teologico. Il nuovo concetto di essere è quello antico, portato al suo più estremo e completo compimento. Giungiamo dunque, con il brano citato, ad un punto a partire dal quale possiamo per la prima volta realmente documentare *che e in che senso la scienza della Fenomenologia dello spirito non è altro che l'ontologia fondamentale dell'ontologia assoluta*, e cioè l'ontologia in generale. La *Fenomenologia dello spirito* è lo stadio finale della fondazione possibile di un'ontologia.

In termini storici, si può dire anche: l'essere dell'ente è sin dall'antichità — in Aristotele non meno che in Platone, ed anche in Parmenide, seppure nella forma di una prefigurazione — determinato come εἶδος, ἰδέα, idea, riferito dunque al vedere, al sapere, al λόγος. Perciò il filosofare, in quanto domanda sull'essere dell'ente, è *idealismo*; intendendo questo termine non come designazione d'una direzione e d'un punto di vista della teoria della conoscenza, ma come designazione del principio direttivo fondamentale del problema dell'essere, e così di ciò che sta al di qua di tutte le fazioni volgari che si definiscono teoretico-conoscitive. La *Fenomenologia dello spirito* è — potremmo dire a proposito — quella fondazione consapevole, esplicita, assoluta dell'idealismo di cui Hegel parlerà più avanti[169].

Ciò può esser chiarito ancora in altro modo, e cioè facendo riferimento ad un problema che è stato finora toccato più volte[170]. Le determinazioni dell'essere sono dette, a partire da Aristotele, categorie. Il problema dell'essere ha la forma del problema delle categorie. Per Kant la molteplicità delle categorie e con essa, allo stesso tempo, l'unitarietà delle determinazioni dell'essere, si ottengono sul filo conduttore della tavola dei giudizi, che deriva essa stessa dalla logica tradizionale. In riferimento a questo procedere kantiano Hegel afferma, dal punto di vista della sua posizione del sapere assoluto: «è da considerare come un insulto alla scienza, che in un modo qualunque si voglia ancora una volta trar fuori la molteplicità delle categorie (per esempio dai giudizi), quasi si trattasse di un ritrovamento, — e che si vogliano far passare per buone le

[169] II, 175 ss. (*FS*, I, 194 ss.).
[170] Cfr. *supra*, 136 ss., 174 ss., 195 ss.

categorie così trovate; dove mai l'intelletto potrebbe ancora additare una necessità, se ciò non gli è possibile in lui stesso che è la necessità pura? »[171].

Questo duro giudizio hegeliano su Kant è giustificato e comprensibile soltanto se si intende l'« insulto *alla* scienza » nel senso di quella scienza *assoluta*, che per Hegel designa l'essenza della filosofia. Per parte sua Kant parla, con un'intenzione diversa, per quanto in sostanza identica, di uno « scandalo della filosofia ». Entrambi i giudizi non riguardano persone, ma l'andamento e lo stato dell'intima problematica della filosofia, che è sempre "scandalosa" commisurata a ciò che ogni volta vi penetra di umane macchinazioni.

Quanto detto dovrebbe mettere in luce ancora una volta tutta la portata del brano e del contesto alla cui interpretazione siamo intenti. Tentiamo un chiarimento della prima parte che abbiamo delimitata.

L'esposizione del nuovo, o meglio autentico, assoluto concetto di essere, non è altro che la chiarificazione del "risultato" che è emerso dalla dialettica della coscienza. Per la coscienza l'essere era il carattere dell'oggetto e significava in sostanza la semplice "presenza" di questo per l'immediatezza del sapere sensibile-intellettivo [*verständig*]. Ma, ora, risultò: l'oggetto della coscienza non è l'universale che soltanto aleggia sospeso sul proprio singolo; questo non è ancora affatto *quel-che-sta-in-sé* veramente *che sussiste immutabile*. Esso si disvelò dapprima come « universale incondizionato », come « distinzione interna », come « *concetto assoluto* », cioè come l'universale che non è più relativo rispetto ai suoi singoli. Già verso la fine di A. Hegel dice: « il concetto assoluto è da dirsi l'essenza semplice della vita »[172].

Perché, qui, improvvisamente, "vita"? Aristotele ha già dato a ciò una risposta nella sua trattazione dell'essenza della vita: τὸ δέ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν[173]. La vita è una modalità dell'*essere*. Comprendiamo così come il termine "vita" possa affiorare nel dispiegamento dell'autentico concetto di essere. Lo stesso Hegel impiega il termine "vita" in senso forte già nei suoi *Scritti teologici giovanili*[174]. Qui Hegel dice direttamente: « La

[171] II, 178 s (*FS*, I, 198).
[172] III, 126 (*FS*, I, 135).
[173] ARISTOTELE, *De Anima* B 4, 45 b 13.
[174] *Hegels theologische Jugendschriften*, ed. Nohl, 302 ss. (*Stg*, 415 ss).

pura vita è essere»[175]. Pure, perché nella *Fenomenologia* sta ora, per l'essere autentico, proprio "vita"? Per comprendere ciò dobbiamo rifarci di nuovo ad Aristotele: ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι'αὑτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν[176]. È qui decisiva la determinazione δι'αὑτοῦ, autoconservazione e crescita e declino attraverso se stessi; e va fatta attenzione che queste determinazioni, che a noi si presentano facili da penetrare ed insignificanti, abbisognavano allora d'uno sforzo inaudito che permettesse di vederle puramente in sé a partire dai fenomeni. Hegel dirà poi a buon diritto: «I libri di Aristotele *Intorno all'anima*, con le trattazioni che contengono circa gli aspetti e stati particolari dell'anima sono ancor sempre l'opera migliore e forse l'unica di interesse speculativo, intorno a tale oggetto»[177].

Vita — ciò significa l'*essere* che produce *sé da sé* e che nel suo movimento mantiene *sé in sé*. Capiamo qui in che senso l'essere autentico venga chiamato "vita". È la determinazione a partire dalla quale l'essenza dell'essere si lascia «caratterizzare»[178], perché di ciò si tratta inizialmente. La «differenza interna», l'«universalità incondizionata» — questo è quell'essere in cui tutte le differenze non si estinguono ma sono tolte, conservate e trattenute nella loro origine. L'unità è «la quiete di lui stesso come infinità assolutamente inquieta»[179]. L'essere è inteso come *indipendenza* che tiene sé in sé. Perciò Hegel dice: «L'essere non ha più significato di *astrazione dell'essere* [così come la sfera dell'oggettualità della coscienza], né la pura essenza dei membri ha quello di *astrazione* dell'*universalità*; ma il suo essere è appunto quella semplice, fluida sostanza del puro movimento in se stesso»[180].

Ed ora Hegel aggiunge immediatamente, come fosse ovvio, nel mezzo della esplicazione del concetto di essere, laddove ne dà la prima definizione sintetica, in un'apposizione: «l'essenza semplice del tempo, la quale in tale autoeguaglianza è la compatta figura dello spazio»[181]. Ciò risulta di primo acchito

[175] *Ivi*, 303. (*Stg*, p. 416).
[176] ARISTOTELE, *De Anima* B 1, 412 a 14.
[177] VII2, 6. (*Esf*, 372).
[178] II, 134 (*FS*, I, 146).
[179] *Ivi* (*FS*, I, 146).
[180] II, 134s (*FS*, I, 147).
[181] II, 134 (*FS*, I, 146).

sorprendente, ma non nella sostanza. Questa frase scarna, non ulteriormente chiarita, non è certo comprensibile senz'altro di per se stessa. Ma è una di quelle molte frasi dense della *Fenomenologia* che finiscono per riprendere intere trattazioni e ricerche, delle quali abbiamo un'idea, come si è osservato più volte, nei manoscritti di Jena. Così è anche qui. Questa frase del tutto isolata della *Fenomenologia* riprende ciò che viene trattato alle pagine 202-214 dei manoscritti di Jena[182]. E qual è il tema? Il movimento, ed invero all'interno della tematica del sistema solare, è il tema fondamentale della filosofia della natura.

Va posto decisamente l'accento sul fatto che *tempo e spazio* sono per Hegel sin dall'inizio — e restano tali in tutta la sua filosofia — *primariamente* problemi della *filosofia della natura*; il che corrisponde in pieno alla tradizione. E se ora Hegel parla del tempo nel contesto della problematica della storia e persino dello spirito, ciò avviene ogni volta in una traslitterazione, formalmente estesa a questi ambiti, del concetto di tempo della filosofia della natura. Viceversa la problematica del tempo non è dispiegata primariamente a partire dalla storia e persino dallo spirito; per il semplice motivo che nulla potrebbe maggiormente contravvenire all'intenzione fondamentale di Hegel.

Il recente tentativo, operato da più parti — dopo che io stesso avevo inizialmente indicato una connessione singolare di tempo ed io in Hegel — di dimostrare che la problematica di *Essere e tempo* è già presente in Hegel, questo sforzo, è perfettamente comprensibile, se si tratta soltanto dello zelo di trovar da ridire sulla mia supposta originalità. Questa abitudine di svilire e ridurre o, il che è assai peggio, riconoscere di malavoglia, è da tempo il principale passatempo degli storici della filosofia. Perché è anche la cosa più facile. Al contrario, per vedere il positivo, bisogna — a prescindere dalla volontà interiore di farlo — davvero essersi impegnati fin dall'inizio in un lavoro effettivo. Le zelanti premure volte a dimostrare che *Essere e tempo* è una storia vecchia vogliono costituire un rimprovero salutare per l'autore. Questa preoccupazione morale a riguardo della modestia dell'autore è del tutto comprensibile. Un'altra, e decisiva, questione, è poi se con simili subdole operazioni si faccia davvero un piacere, e persino onore, a Hegel. Ciò va

[182] G.W.F. HEGEL, *Jenenser Logik. Metaphysik und Naturhilosophie*, ed. Lasson, 202-214.

senz'altro contestato. Se v'è un luogo nel quale è un controsenso scorgere un qualche avviso della problematica di *Essere e tempo*, quello è il pensiero hegeliano. Difatti la tesi: *l'essenza dell'essere è il tempo* — è proprio il contrario di ciò che Hegel ha cercato di dimostrare in tutta la sua filosofia. Ma allora la tesi hegeliana deve anche suonare al contrario: l'essere è l'essenza del tempo, l'essere cioè *qua* infinità. E proprio questo si trova chiaro e tondo nel luogo citato della *Fenomenologia dello spirito*[183]. Si parla lì della vita *qua* essere nel senso della «distinzione interna». E si dice: «L'*essenza* [cioè l'essere vero] è l'infinità come l'*esser-tolto* di tutte le differenze...» e si prosegue poi: «l'essenza semplice del tempo...» — cioè *l'essenza dell'essere è l'essenza del tempo*. O, a partire da quest'ultimo: il tempo è *un* fenomeno dell'essenza *semplice* dell'essere *qua* infinità. E il tempo è della stessa essenza dell'essere solo nella misura in cui «ha la compatta figura dello spazio».

L'essenza dell'essere intesa logicamente, e dunque realmente onto-*logicamente*, è l'eguaglianza-con-se-stesso in quanto esser-altro. L'essenza dell'essere intesa egologicamente è la «distinzione interna» in quanto io=io, il *rapporto con qualcosa*, che pure allo stesso tempo non è rapporto. L'essere inteso teologicamente è lo spirito in quanto concetto assoluto. Alla luce di questo concetto dell'essere *qua* infinità onto-ego-teo-*logico*, il tempo si mostra come *un fenomeno* di questo, ed invero appartenente alla natura che «è contrapposta allo spirito real-assoluto»[184]. (Cfr. ciò che viene detto sulla *materia assoluta*, l'essenza fondamentale della natura, sull'*etere*: «L'eguaglianza-con-se-stesso dell'etere è infinita in lei stessa, e l'espressione dell'infinità non si dà altrimenti che se l'etere non avesse affatto in lui stesso questa infinità in entrambi i modi: come un interno in sé assolutamente riflesso, [dunque] senza il movimento della riflessione, o, il che è lo stesso, come un movimento della riflessione esterno, ad esso estraneo»[185]. I momenti dell'etere in quanto di questo che di estraniato, esterno, e del suo movimento, sono *spazio e tempo*. Il tempo è dunque ciò che è *estraniato* all'assoluto e così all'essenza dell'essere stesso).

[183] II, 134 (*FS*, I, 146).

[184] G.W.F. Hegel, *Jenenser Logik. Metaphysik und Naturphilosophie*, ed. Lasson, 187.

[185] *Ivi*, 202.

Come l'essere astratto dell'oggettualità della coscienza è il privo-di-spirito, così il tempo è una manifestazione [*Erscheinung*] dell'essere nella sfera del privo-di-spirito. Ma nella misura in cui anche il *privo*-di-spirito è determinato nella sua essenza a partire dallo spirito, il tempo può e deve essere compreso nel concetto formalizzato dell'essere assoluto. Si comprende così in che senso lo stesso spirito, quando deve essere, può cadere *nel tempo*. L'ente autentico può piegarsi alla forma dell'ente inautentico non perché il tempo è l'essenza dell'essere, ma al contrario perché l'essere è l'essenza del tempo e dunque può manifestarsi nel tempo e in quanto tempo — e cioè solo perché il tempo stesso, per poter diventare manifestazione [*Erscheinung*] dell'essere assoluto, è rimesso allo spazio.

Dobbiamo perciò dire: Hegel non solo ha trattato, in conformità con tutta la sua concezione del tempo, quest'ultimo nella prossimità dello spazio — come, prima di lui, tutta la tradizione a partire da Aristotele — ma ha ancora acuito questa prossimità, collegando essenzialmente l'essenza del tempo con quella dello spazio, così che il tempo è solo in quanto spazio e viceversa. Ciò viene spiegato chiaramente nei manoscritti di Jena. Lo stesso pensiero trova espressione nella breve menzione del tempo in questo brano della *Fenomenologia*. Comprendiamo realmente questo brano solo se sappiamo leggere e concepire compiutamente cosa vi sia detto: la vera essenza dell'essere, l'infinità, è l'essenza del tempo che ha la figura dello spazio.

Bisogna qui rinunciare ad un'interpretazione dell'essenza del tempo nei manoscritti della filosofia della natura di Jena. Si osservi soltanto che per Hegel l'Allora, cioè il *passato*, costituisce l'essenza del tempo. Ciò corrisponde alla concezione fondamentale dell'essere secondo la quale è autenticamente *essente* ciò che è *tornato in sé*. In senso assolvente, ciò vuol dire: essente è il sempre già avvenuto, rispetto al quale null'altro può essere prima, ma è ciò che è sempre tardivo e giunto-troppo-tardi. (L'apriori come il passato originario; quel prima che "è" pre-temporale e quindi sovratemporale. Il precedente, il prima, ciò-che-riposa-in-sé il passato giunto alla quiete).

Solo perciò tempo e spazio possono essere connessi con la vera essenza dell'essere, perché questa stessa — conformemente all'andamento della *Fenomenologia dello spirito* — esperisce qui la sua prima determinazione preparatoria, ancora esteriore, nel

passaggio che muove dall'oggettualità estraniata della coscienza. Il rimando all'essenza dell'essere nella prima alienazione che incontra deve servire a preparare e introdurre il passaggio all'essenza interna ed autentica dell'essere, che è l'ipseità in quanto *spirito*.

Possiamo, in sintesi, formulare queste tesi: *Hegel* — l'essere (infinità) è anche l'essenza del tempo. *Noi* — il tempo è l'essenza originaria dell'essere. Non si tratta di tesi semplicemente antitetiche da far giocare l'una contro l'altra, ma 'essenza' sta qui a dire ogni volta qualcosa di fondamentalmente diverso, proprio perché l'essere viene inteso diversamente. l'essenza stessa è solo ciò che tien dietro alla comprensione dell'essere e del suo concetto.

(Purtroppo la cosa non è così pacifica in filosofia, non basta semplicemente afferrare qualcosa — essere e tempo — per andare poi a zonzo inavvedutamente nella storia della filosofia alla ricerca di corrispondenze da utilizzare come prove che esso sia stato già detto da tempo. Caratteristica di un simile comportamento è che, anche lì dove di fatto ci si imbatte, per la prima volta e soltanto, in un rischiaramento della problematica di essere e tempo, e cioè in Kant, qui *non* lo si vuole vedere, ma al contrario mi si attribuisce un percorso interpretativo arbitrario. L'incomprensione dei contemporanei è cosa singolare, e col suo aiuto ci si ritrova persino senza accorgersene ad essere tributati di una pur certo discutibile notorietà. Ma anche la fama, non solo il ridicolo esser segnati a dito con cui si è oggi onorati, anche la fama ha la sua insidia profonda, che R.M. Rilke ha così espresso una volta: «Perché la fama infine non è che la quintessenza di tutti i malintesi che si raccolgono intorno ad un nome nuovo»[186]).

«Essere e tempo» — se devo parlarne ancora — non è un manifesto pubblicitario di una nuova medicina che si potrebbe o dovrebbe provare, ma è il nome per un compito, cioè per un *lavoro*, tramite il quale potremmo forse di nuovo divenire degni d'un confronto con la filosofia *effettiva* nel suo significato più intrinseco, il che non vuol dire negarla, bensì riconoscere la sua grandezza *comprendendo effettivamente*.

L'esposizione hegeliana del concetto autentico di essere nel brano citato, con la sua menzione del tempo, non è nulla di meno

[186] R.M. RILKE, *Auguste Rodin*, 1903, IV, 299.

che il congedo del tempo in quanto via verso lo spirito che è l'eterno.

L'essenza dell'essere è vita, l'inquietudine che riposa in sé, l'indipendenza dello essere-per-sé[187], che nella sua fluidità contiene in sé l'articolazione delle singole figure, in quanto le riprende costantemente in sé dalla scissione. Questo "circolo" è l'essenza della vita. I momenti ivi contenuti si lasciano ora distinguere con maggiore precisione.

Il primo momento è il sussistere delle figure indipendenti; sta in esso un negare la differenziazione perché il differenziare in sé non è altro che essere messo in relazione, essere teso nel riferimento, *non* essere in sé, *non* avere *alcun* sussistere.

Il secondo momento è al contrario l'assoggettamento di quel sussistere all'infinità della differenza.

Hegel mostra che ciascuno di questi due momenti della vita si converte nel suo contrario, così che ne risultano quattro momenti della vita: 1. La continuità immediata; 2. La figura che sussiste isolata; 3. Il processo universale di queste figure in quanto tali; 4. La semplice riunione di questi tre momenti citati. Solo che la vita non è la somma immediata di questi quattro momenti, ma «l'intiero che si sviluppa, che risolve il suo sviluppo, e che si mantiene semplice in questo movimento»[188]. Quest'unità che risulta nel movimento stesso dell'intero è l'unità più alta ed autentica della vita, ed è quindi altra da quella immediata. Quest'unità superiore stessa non si sfalda però per così dire per sé, in quanto risultato per sé sussistente, ma la vita, in questa sua unità superiore, *rimanda* al punto più alto dell'altezza in cui si situa ogni superamento, cioè ad un sapere che deve ora esso stesso essere vita, indipendenza. Quest'altra vita è l'autocoscienza. Essa si dispiega sul filo conduttore dei momenti della vita ora riportati, che possono essere compresi in quanto momenti solo se vengono ripresi nel movimento circolare.

[187] Cfr. *supra* 40 ss. sul problema dell'indipendenza.
[188] II, 137 (*FS*, I, 149).

Conclusione

Concludo interrompendo, e rinunciando a far quadrare artificiosamente le cose. Tutto deve restare aperto. Non dovete aggrapparvi ad un'opinione definitiva sull'opera e neanche ad un punto di vista sulla sua valutazione, ma imparare a comprendere cosa sia e cosa esiga il compito del confronto che si fa qui necessario.

Ci troviamo di fronte ad una posizione della filosofia che *dà prova di sé* tramite quest'opera presentandosi nella propria realtà.

Ma non dà prova di sé nel senso originario del fondare la propria possibilità. Ma dunque: l'impossibilità non è confutata nel modo più incisivo proprio dalla realtà, e non è con ciò, allo stesso tempo, provata la possibilità? L'assoluto, nella *Fenomenologia dello spirito*, è effettivamente reale?

Se sì, esso deve *essere* tale *da prima* dell'inizio dell'opera. La legittimità del cominciamento non può essere dimostrata per mezzo della fine, perché la fine stessa non è che il cominciamento. Resta dunque solo quell'unico salto nell'intero dell'assoluto? Ma allora il problema non si riduce semplicemente alla questione di fatto del compiere o del ripercorrere questo salto?

Certo — ma tale questione, se intesa correttamente, è in sé la domanda: cosa deve essere l'uomo in quanto esistente? *Dove* si situa, per dover saltare o non saltare ed essere così un che di altro?

Dove sta l'uomo? In generale sta in modo tale che *egli* può determinare a sé la propria posizione e valutare se debba *lasciarla*? O l'uomo in generale non sta affatto, ed è piuttosto il passaggio? E, in quanto tale passaggio, è l'affatto imparagonabile, che può essere spinto *dinanzi all'essere*, per porsi, come esistente, in rapporto con l'essente in quanto essente?

L'uomo deve e può veramente, in quanto il passaggio, saltar via da se stesso per abbandonare se stesso in quanto il finito, o la

sua essenza non è proprio l'abbandono stesso, in cui soltanto ciò che può essere posseduto si fa per lui possesso?.

Il primo vero segno che abbiate imparato a comprendere qualcosa nell'essenziale-impronunciato di cui si è qui costantemente trattato può esser solo questo, che si sia risvegliata in voi una volontà di adempiere all'opera nella sua intima richiesta — ciascuno per la sua parte, e secondo le proprie forze e misure.

Postfazione della curatrice dell'edizione tedesca

Il corso di lezioni *La fenomenologia dello spirito di Hegel* fu tenuto, due ore alla settimana, nel semestre invernale 1930/31 a Friburgo. Esso è completamente rielaborato, solo in alcuni casi vi erano aggiunte alcune annotazioni tra parentesi. Il corso comprende 48 pagine di testo delle lezioni e numerose appendici, che in parte sono contrassegnate come aggiunte da inserire, in parte sono brevi riepiloghi delle lezioni precedenti. La ripartizione delle lezioni è basata sull'articolazione dell'opera interpretata. Dopo tredici pagine di introduzione, il secondo titolo recita di nuovo: *La fenomenologia dello spirito*; dopo le successive cinque pagine di considerazioni preliminari, il testo restante porta il titolo 1. *La certezza sensibile o il Questo e l'opinare*; e gli altri titoli sono quelli noti della *Fenomenologia dello spirito*, fino a *B. Autocoscienza. IV. La verità della certezza di se stesso.*

A fondamento di questa edizione, che lo stesso Heidegger mi affidò nel marzo del 1976, stanno, oltre al manoscritto di Heidegger, una *Nachschrift* in possesso di Curt Ochwadt, ed un'altra che fa parte del *Nachlaß* di Helene Weiß. Entrambe sono pressoché eguali, tranne che per la casuale mancanza delle citazioni greche nella seconda.

Ho potuto inoltre avvalermi di una trascrizione dello scritto originale dell'autore; essa poté esse approntata con il sovvenzionamento della *Deutsche Forschungsgemeinschaft* da Ute Guzzoni nel 1961/62 e collazionata da Ute e Alfredo Guzzoni in collaborazione con Martin Heidegger. Questa trascrizione tiene conto di tutte le interpolazioni e aggiunte, opera alcuni cambiamenti di principio come l'omissione della maggior parte degli "e" ad inizio di frase, i frequenti "appunto", "proprio" ed altri pleonasmi, e in alcuni casi ha già anche attuato quei rimaneggiamenti stilistici volti a ripristinare il corretto inserimento del verbo secondo le regole grammaticali [ad es.: «Muß dem Hegelschen Verfahren nicht (entgegengehalten werden) die klare

und eindeutige und der Wirklichkeit vor allem unmittelbar entsprechende Erfahrung *entgegengehalten werden*, daß wir...»], posizione del verbo che, in Heidegger, in periodi più lunghi, si indirizza piuttosto all'espressività immediata. In un esemplare di questa trascrizione si trovano aggiunte che derivano da una rielaborazione quasi contemporanea di U. e A. Guzzoni. In questa versione rielaborata le modificazioni citate sono state realizzate compiutamente; inoltre si trovano ridistribuzioni delle parole intese ad una maggiore comprensibilità, parole che si ripetono sono state mutate in modo conforme al senso, i capoversi sono stati per lo più articolati diversamente che nel testo manoscritto, sono stati corretti gli errori di decifrazione, ripristinato ciò che era stato inavvertitamente omesso. Le citazioni erano in gran parte già state corrette ed in rari casi si erano inserite nel testo brevi interpolazioni volte a facilitare la comprensione, che si ritrovano quasi identiche nella *Nachschrift*.

Questa *Nachschrift* è molto ben rielaborata e fa supporre che il corso di lezioni sia stato originariamente stenografato, dato che i frequenti pleonasmi, la successione degli aggettivi si trovano quasi identici nel manoscritto e nel testo della *Nachschrift*. Le divergenze sono chiaramente nello stile, tanto che si nota come qui, nell'espressione orale fossero già presenti, talvolta per abbreviare, talvolta per spiegare, mettere in riferimento con quanto detto prima per una maggiore chiarezza, addurre una formulazione più pregnante ecc. — con l'unica eccezione di alcuni errori di ascolto ed anche di comprensione chiaramente riconoscibili in quanto tali. Nella *Nachschrift* non sono stati inseriti solo quei passi nei quali Heidegger entra in discussioni circa polemiche a lui rivolte.

Nell'approntamento del manoscritto per la stampa sono state ripresi — dalla trascrizione — quei mutamenti stilistici che potevano servire a chiarire o ad evitare gli equivoci. Non sempre furono riprese quelle variazioni volte a regolarizzare semplicemente lo stile di scrittura di Heidegger, e mai quando ne risentisse la continua perspicuità nella lettura di periodi più lunghi. Sono state riprese nelle direttive di fondo, secondo le indicazioni di Heidegger, dalla *Nachschrift*, quelle interpolazioni e spiegazioni che servono da chiarimenti di un passaggio dalla formulazione faticosa o adducono una formulazione

nuova particolarmente chiara, così come le ripetizioni quando esse sono espressione pregnante e condensata della linea interpretativa.

Le interpolazioni tra parentesi quadra all'interno delle citazioni sono aggiunge esplicative di Heidegger.

Nel sommario da me elaborato ho cercato di mettere in luce l'essenziale dei temi toccati nell'interpretazione, sebbene solo una titolatura delle pagine o un indice analitico potrebbe permettere una visione d'insieme.

Il corso di lezioni interpreta, tralasciando la *Prefazione* e l'*Introduzione*, le sezioni *A. Coscienza* e *B. Autocoscienza* (IV. 1-3) della *Fenomenologia dello spirito*, ed invero perché proprio queste sezioni possono valere come sviluppo e oltrepassamento della posizione kantiana della *Critica della ragion pura*. Particolarmente la sezione *Forza e intelletto, fenomeno e mondo sovrasensibile*, ha qui secondo Heidegger per Hegel un significato centrale dal punto di vista storico-contenutistico, in primo luogo quale confronto con la filosofia della riflessione, che resta nella finitezza della semplice-presenza e dell'intelletto, e in secondo luogo come preparazione e fondazione della posizione assoluta dell'idealismo. Heidegger vede in questa sezione della *Fenomenologia dello spirito* la «esposizione sistematica e la fondazione del passaggio della metafisica dalla base e posizione kantiana della domanda, in quella dell'idealismo tedesco, del passaggio dalla finitezza della coscienza all'infinità dello spirito»[189], come si si dice in una aggiunta annotata ad un riepilogo. Oltre a ciò Heidegger pone l'accento, in riferimento alla "fondazione dell'idealismo" nel passaggio dalla sezione *Coscienza* alla sezione *Autocoscienza*, sull'insistenza di Hegel di comprendere l'autocoscienza non solo a partire dal sapere, ma di porla in rilievo proprio nel suo *senso d'essere*. Nella sezione sull'autocoscienza è centrale per Heidegger l'interrogazione hegeliana — non più sull'oggettualità degli oggetti, ma sull'essenza dello «stato del sé», dell'indipendenza ⟨come stare-da-sé⟩, dell'esser-se-stesso. «Si tratta d'una trasposizione del sapere nell'assoluto esser-posto di colui che sa su se stesso, una faticosa acquisizione della *realtà effettuale*, in sé dischiusa, dello spirito»[190]. A partire

[189] Cfr. p. 167 del presente testo.
[190] Cfr. p. 199 del presente testo.

da qui la *Fenomenologia* viene interpretata, nell'ultimo capitolo del corso di lezioni, come «ontologia fondamentale dell'ontologia assoluta» nel senso dell'«idealismo» assoluto, «idealismo» inteso come l'impostazione del problema dell'essere sull'ἰδεῖν e sul λόγος.

L'interpretazione della posizione hegeliana è però qui un confronto con essa sulla base d'un riferimento ad essa. Il nocciolo di questo confronto è il concetto di trascendenza come viene inteso nel corso di lezioni di Heidegger su *Primi fondamenti metafisici della logica* del 1928 e poi in *Sull'essenza del fondamento*: come trascendenza dell'Esserci, nella misura in cui è essere-nel-mondo, sull'ente. Sotto un certo aspetto Heidegger vede operante la sua propria intenzione, di contro a Kant — l'esposizione della possibilità di una comprensione apriori dell'essere a partire dal fondamento unitario dell'ipseità — anche nello sviluppo dialettico, in Hegel, dalla coscienza all'autocoscienza; d'altra parte egli contrappone all'oltrepassamento dialettico della finitezza dell'opposizione della coscienza, all'assolvenza dialettica dal relativo, la trascendenza sull'ente nell'ipseità; all'infinità del sapere assoluto, la finitezza dell'Esserci che trascende. «Il comprendere dell'essere è assolvente, e l'assolvente è l'*assoluto*, o l'assolvenza è la *trascendenza* dissimulata, la finitezza? Il nostro confronto è posto su questo crocevia di finitezza e infinità»[191]. Da una parte il trascendere che si scioglie dall'ente dell'uomo compreso nella sua finitezza, dall'altra lo sciogliersi-se-stesso dialettico del sapere assoluto dal riferimento all'oggettualità dell'ente — quest'antitesi tenuta insieme in una affinità impregna l'interpretazione heideggeriana di Hegel nel suo corso di lezioni del 1930/31.

Ringrazio i signori cand. phil. Ralf-Peter Lohse e cand. phil. Hartmut Tödt del Seminario Filosofico dell'Università di Kiel per la loro accuratezza nella correzione delle bozze.

Ingtraud Görland

[191] Cfr *supra*, p. 107.

Indice dei nomi

Indice

Prima parte: *Coscienza*

MICROMEGAS
Collana diretta da Fulvio Tessitore

G.W.F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, Intr. di G. Calabrò; a cura di E. Mirri.

C. PERELMAN, *Morale, diritto, filosofia.* Tr. di P. Negro.

E. TROELTSCH, *Etica, religione, filosofia della Storia.* Pres. di F. Tessitore; a cura di G. Cantillo.

MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore minore*, a cura di C. Vasoli.

E. TROELTSCH, *La democrazia improvvisata*, a cura di F. Tessitore.

P. YORK VON WARTENBURG, *Coscienza e storia.* Pres. di A. Masullo; a cura di F. Donadio.

ARISTOTELE, *Meteorologica*, a cura di L. Pepe.

G.W.F. HEGEL, *Epistolario*, vol. I, a cura di P. Manganaro.

P. YORK VON WARTENBURG - W. DILTHEY, *Carteggio.* Pres. di F. Tessitore; a cura di F. Donadio.

E. TROELTSCH, *Lo storicismo e i suoi problemi*, vol. I, a cura di G. Cantillo e F. Tessitore.

J.J. ROUSSEAU, *Saggio sull'origine delle lingue*, a cura di G. Gentile.

W. DILTHEY, *Storia della giovinezza di Hegel e Frammenti postumi*, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo.

L. RANKE, *Lutero e l'idea di storia universale*, a cura di F. Donadio e F. Tessitore.

A. BOECHK, *La filologia come scienza storica*, a cura di A. Garzya.

U. WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Filologia e memoria*, introduzione di M. Gigante.

M. HEIDEGGER, *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella.

E.W. TSCHIRNAUS, *Medicina Mentis*, a cura di L. Pepe e M. Sanna.